GUATEMALA: HISTORIA RECIENTE (1954-1996)

TOMO III
PUEBLOS INDÍGENAS, ACTORES POLÍTICOS

Editores:
Virgilio Álvarez Aragón - Carlos Figueroa Ibarra - Arturo Taracena Arriola
Sergio Tischler Visquerra - Edmundo Urrutia García



Guatemala: Historia reciente

(1954-1996)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FLACSO-Sede Académica Guatemala

Guatemala: Historia reciente (1954-1996)



Guatemala, junio de 2013

972.81053 Álvarez Aragón, Virgilio; Figueroa Ibarra, Carlos; Taracena Arriola,
G83 Arturo; Tischler Visquerra, Sergio; Urrutia García, Edmundo. eds. Guatemala: Historia reciente (1954-1996). Guatemala: FLACSO, 2013
2013

T.III 28 cm.

I.S.B.N.: 978-9929-585-19-5

1. Pueblos indígenas – Guatemala.-- 2. Movimiento indígena – Guatemala.-- 3. Derechos de los pueblos indígenas.-- 4. Multiculturalismo.-- 5. Indigenismo.-- 6. Racismo.-- 7. Indígenas – conflicto armado.-- 8. Pueblos indígenas – movimiento internacional.

Diseño de portada y cuidado de la edición: Hugo Leonel de León Pérez
Fuentes de composición fotográfica: www.yanculc.com/Prensa comunitaria; Mujeres Ixel/Mauro Calanchina/elPeriódico/Prensa Libre
Corrección de estilo: Guisela Asensio Lueg

ISBN de la Colección: 978-9929-585-14-0
ISBN: 978-9929-585-19-5

Editorial de Ciencias Sociales
3a calle 4-44 zona 10, ciudad de Guatemala
PBX (502) 24147444
htpp://www.flacso.edu.gt

Impreso y hecho en Guatemala
Printed and made in Guatemala

PUEBLOS INDÍGENAS, ACTORES POLÍTICOS
TOMO III

Morna Macleod
Santiago Bastos
Claudia Dary
Pablo Daniel Rangel Romero
Gabriela Escobar Urrutia

Proemio

En sociedades en las que, como en Guatemala, se procesa aún la conclusión de una larga guerra civil, las narrativas sobre lo que sucedió en, durante y al final del conflicto son escasas, puntuales y, con frecuencia, sesgadas. Fue con la intención de aportar al conocimiento y la interpretación rigurosa de lo acaecido durante el conflicto interno, que FLACSO-Guatemala convocó a una treintena de académicos para que, desde su perspectiva analítica y especialidad, dieran cuenta de los distintos temas y hechos que marcaron o contextualizaron el período que, a partir del derrocamiento del gobierno de Jacobo Arbenz Guzmán, puede entenderse como el último período de la historia guatemalteca del siglo XX.

Los distintos tomos que integran la colección *Guatemala: Historia reciente (1954-1996)*, se organizan a partir de temas específicos, que permiten a los autores y autoras analizar con toda libertad las cuestiones de su interés, cuidando siempre de mantener el rigor académico. De esa cuenta, una amplia y variada bibliografía fue consultada y distintos actores fueron entrevistados, obteniéndose, así, vastas y diferenciadas fuentes de información.

Por otra parte, la diversidad de formaciones, intereses y especialidades de los autores ofrece al público lector un amplio abanico de formas de entender e interpretar los distintos asuntos, por lo que si temáticamente la obra tiene un hilo histórico conductor y un estricto apego a la rigurosidad científica, los diversos estilos y formas de abordar y presentar dan variedad y dinamismo a los distintos tomos en sí y a la obra en su conjunto.

El hito histórico que para Guatemala representó la firma de los Acuerdos de Paz, que pusieran punto final a un conflicto armado, caracterizado, entre otras cosas, por la ferocidad con la que las fuerzas del Estado trataron a insurgentes y sociedad civil, también permite que ahora se pueda no sólo analizar ese conflicto y sus actores, sino también reflexionar sobre lo que fue el país durante ese perío-

do en otras esferas de la vida nacional. Al mismo tiempo, hace posible apuntar análisis sobre algunos de los temas que esa paz ha permitido que se visualicen y desarrollen.

Muchos han sido los que desde distintas posiciones y responsabilidades institucionales han aportado para que esta obra llegue finalmente al público que hoy la tiene en sus manos. A todos ellos, pero en especial a quienes entusiastamente asumieron la coordinación de este esfuerzo, va mi agradecimiento, tanto personal, como de la Facultad en su conjunto.

Beatriz Zepeda
Directora
FLACSO-Sede Guatemala

Presentación

Guatemala: Historia Reciente

Virgilio Álvarez Aragón

Para Guatemala, la segunda parte del siglo XX fue un período intenso, en el que la población no sólo se multiplicó sino que variaron sus características socioeconómicas y sociopolíticas. Durante ese medio siglo, el país también se vio envuelto en una dura y desigual guerra civil, en la que quienes dirigían el Estado hicieron uso de los métodos contrainsurgentes más violentos e ilegales para intentar controlar tanto a los alzados en armas como a todos aquéllos que de manera individual o colectiva pusieran en riesgo las relaciones de poder imperantes. La pobreza no ha disminuido sustancialmente en estos cincuenta años, como tampoco han variado los distintos indicadores de desarrollo humano. No obstante, en este período la sociedad guatemalteca vivió muchos esfuerzos, intentos y modificaciones, en muchos casos de manera intensa y activa.

Finalmente, el conflicto armado interno fue concluido. A pesar de que una década antes ya se había hecho una revisión a la Constitución de la República, aprobándose una nueva, la firma de los Acuerdos de Paz constituye –a pesar de sus limitaciones y el fracaso de la consulta popular para convertir sus puntos nodales en ley– un antes y un después en la historia política y social del país. En esos cincuenta años, nuevos actores accedieron al escenario de la disputa social y política, levantando demandas y haciendo propuestas distintas y, si bien mucho de lo que sucedió en el país tuvo como telón de fondo ese conflicto armado interno, también fueron parte de ese contexto dichos actores y demandas que de manera activa se insertaron en el proceso negociador de la paz y su rúbrica final. No obstante los esfuerzos particulares por narrar y valorar lo sucedido en algunos temas específicos

de la historia guatemalteca en ese período, por múltiples y variadas razones, hasta ahora no contamos con una visión amplia y abarcadora de los distintos aspectos que configuran la Guatemala de hoy. Considerando ese déficit, pero también que han existido trabajos particulares, unos más profundos y amplios que otros, fue que desde la Sede Académica de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) nos propusimos convocar a estos autores y ofrecer al país una colección de textos que guardaran relación y secuencia con materiales nuevos que, no por serlo, dejan de recoger las experiencias y pensamientos intelectuales que han nutrido la reflexión social y política en estos últimos veinte años.

El propósito central de la obra que ahora ponemos a consideración de los lectores es ofrecer una visión amplia y variada de lo sucedido en el país en esa segunda parte del siglo XX. Las contribuciones fueron escritas y redactadas, en su mayoría, por especialistas en el análisis de las cuestiones específicas que aquí se tratan y que, además, provienen de distintas áreas disciplinarias de las ciencias sociales. A ellos se unen jóvenes intelectuales que aceleradamente se han especializado en el tema que abordan, combinándose juventud con experiencia en un esfuerzo multidisciplinario e intergeneracional.

Considerando que cada uno de los autores es responsable directo y único de su respectivo aporte, poseedor de su propio enfoque y visión del asunto y período analizado, el reto que debimos enfrentar fue encontrar la manera de evitar que los volúmenes fuesen un conjunto de trabajos inconexos y hasta incongruentes y contradictorios. El objetivo era producir una obra en la que los distintos ensayos respondiesen a una estructura básica general para su presentación, guardando en todos los casos las particularidades estilísticas, metodológicas y de apreciación de los autores. El intercambio entre los participantes en cada una de las etapas de su realización permitió, en buena medida, que este propósito se alcanzara en un alto grado.

La obra se concibió como un esfuerzo colectivo e interdisciplinario a efecto de reconstruir desde una perspectiva crítica la historia contemporánea de Guatemala, entendiéndola como la urgencia de superar el pasado, un pasado que pervive en Guatemala como una forma de presente. Una historia que rechaza los ajustes pragmáticos con lo dado, que retoma la experiencia de las luchas sociales de nuestra historia, no para conjurarlas sino para actualizarlas. Una historia que no concibe el pasado como algo superado o en trance de serlo solamente por la vía de los mecanismos institucionales existentes, sino que más bien critica a ese pasado que todavía es en sus líneas fundamentales y que urge transformar en un esfuerzo por conciliar memoria e historia como punto de partida para construir el futuro.

Elaborada a partir de una estructura temática e individualizada, la obra final tiene una unidad discursiva y metodológica, constituida tanto a partir de la integración de los distintos temas en una perspectiva común como de la ponderación de cuestiones básicas que hacen de la historia guatemalteca contemporánea un todo explicable. Una de esas cuestiones básicas es la consideración de que este período histórico ha estado marcado y configurado por un permanente conflicto social, que

si bien tuvo su ápice más visible en el enfrentamiento armado, no se reduce a éste, teniendo además claras determinaciones y delimitaciones en lo que dio en llamarse la Guerra Fría y la manera como ésta fue entendida y usada por los distintos actores.

La empresa de organizar la propuesta, así como de definir las áreas temáticas y escoger a los autores, era una labor que, además de la alta responsabilidad que conllevaba –si se quería ofrecer una visión amplia del período sugerido–, exigía la opinión de distintos intelectuales para lograr cubrir los aspectos más importantes. Por ello, y tomando en cuenta que el esfuerzo tendría como primeros interlocutores a los estudiantes de los distintos programas de posgrado de la Sede, la propuesta se configuró como una actividad de apoyo al Programa Centroamericano de Estudios de Posgrado en Ciencias Sociales, incorporándose a su director, el maestro Edmundo Urrutia, como uno de los coorganizadores. Pero la idea era crear un equipo multidisciplinario que coordinara este esfuerzo, equipo que, aunado a la experiencia y alta producción intelectual, poseyera una relación directa con la vida académica guatemalteca, aunque viviesen en el extranjero. Con este pensamiento en mente, fueron invitados a formar parte de este equipo los doctores Carlos Figueroa Ibarra, Sergio Tischler Visquerra y Arturo Taracena Arriola, siendo los dos primeros profesores e investigadores del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México y, el último, investigador del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (CEPHCIS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) con sede en Mérida, Yucatán, México.

Todos ellos, desde sus diferentes perspectivas y visiones académicas, propusieron temas y autores, con lo que se logró recopilar un listado que luego daría forma a cada uno de los volúmenes que ahora componen esta colección. En varios momentos del diseño y desarrollo de este esfuerzo el doctor Carlos Figueroa Ibarra, como parte de las responsabilidades adquiridas en su institución mientras gozada de un período sabático, se dedicó de manera intensiva a impulsar y promover aspectos más puntuales de la obra, así como a proponer formas y mecanismos que permitieran acelerar la presentación y evaluación de los documentos iniciales. Además, asumió el contacto directo con muchos autores, logrando que algunos nuevos invitados aceptaran participar en el estudio y que otros pudieran concluir sus textos.

Para aprobar las líneas generales de la obra, la mayoría de los autores se reunieron en un seminario de reflexión y debate los días 19 y 20 de noviembre de 2009. En ese evento, cada autor asumió la responsabilidad de su texto y se readecuaron las directrices generales. Un año después, los autores volvieron a encontrarse, esta vez para exponer las bases generales de sus propuestas conceptuales y metodológicas, y algunos para presentar ya el borrador de sus textos. Desafortunadamente, varios de los especialistas inicialmente convocados, luego de intentar infructuosamente compatibilizar sus cargas y compromisos de trabajo con este esfuerzo, en la mayoría de los casos ad honórem, optaron por retirarse. Todos los

demás participantes lamentamos que su aporte no pueda estar contenido en este esfuerzo colectivo. En algunos temas se logró incorporar a otros académicos para que redactasen esos capítulos, en otros desgraciadamente no se encontraron especialistas con el nivel requerido, o bien el desistimiento se produjo en un momento tan avanzado del esfuerzo que ya no era posible incorporar a un nuevo autor. Lo anterior condujo a que, a pesar de la buena voluntad de todos, no fuera posible incluir algunas materias o asuntos específicos. Una de esas grandes ausencias es la de las autoras que analizarían el papel de la mujer en las distintas facetas de la historia nacional en esos cincuenta años.[1] Otra es la de las políticas públicas, en la que para el desarrollo de las políticas agrarias y de desarrollo rural no fue posible encontrar a un autor que sustituyera al inicialmente seleccionado.

En diferentes momentos y modalidades, el grupo coordinador se reunió para verificar los avances de los autores, proponer ajustes en las temáticas y los volúmenes y, luego de presentados los primeros borradores de los ensayos, sugerir modificaciones o ampliaciones a los textos. Esto hizo del esfuerzo una tarea colectiva que, si bien fue intensa y compleja dada la diversidad de cargas académicas y profesionales cotidianas, fue también gratificante, ya que nos permitió conocer y aprender de los aportes de cada uno de los autores y aprender de nosotros mismos. Todas estas labores llegaron a feliz puerto gracias al apoyo profesional y decidido de la licenciada Alma Valdez quien, durante los más de dos años que llevó completar esta tarea, asumió el reto más allá de las simples responsabilidades laborales; en varios momentos se dedicó al mismo en forma ad honórem sin por ello disminuir en eficiencia y efectividad.

Una de las propuestas básicas en la que se recomendó se sustentaran los estudios, como parte de los acuerdos generales asumidos en noviembre de 2009, fue considerar que eso que dimos en llamar *historia contemporánea de Guatemala* arranca en 1954, cuando se produjo el derrocamiento del gobierno de Jacobo Arbenz Guzmán. Sopesamos que de ese hecho se originó la conflictividad social que marcó la historia guatemalteca en la segunda mitad del siglo XX, motor y eje del conjunto de acciones y sucesos que caracterizaron todo ese medio siglo. La contrarrevolución-intervención de 1954 es, en este sentido, el momento constitutivo de la segunda mitad del siglo XX en el país. Otra idea que se propuso como orientadora de los textos consistió en considerar que este ciclo histórico termina aproximadamente en el año 2000, cuando se vislumbra que los Acuerdos de Paz firmados en 1996 no se cumplirán de manera total y quizá ni parcial. El propósito fue, sobre todo, tener un mojón cronológico que sirviera a todos de referencia, no así de límite obligado, pudiendo los autores, según las características de los temas abordados, establecer con mayor especificidad la cobertura temporal de su ensayo. Una tercera idea orientadora plantea que la situación de Guatemala en los

[1] Felizmente, el aparecimiento del libro *Nosotras, las de la historia: mujeres en Guatemala (siglos XIX-XXI)* editado por Ana Cofiño y Rosalinda Hernández Alarcón (Guatemala: Asociación La Cuerda, 2011) ha venido a llenar, con creces, el vacío que en este esfuerzo colectivo ha quedado.

albores del siglo XXI está marcada entre otros hechos por este incumplimiento y, por ello, coloca a cada uno de los asuntos tratados en un proceso de rediscusión y reinterpretación.

Uno de los acuerdos asumidos por todos los autores fue que las fechas en la historia no pueden ser vistas de manera rígida. Al hablar de 1954 como el momento de inflexión de un período histórico a otro, simplemente estamos hablando del momento en que concluye la lucha contrarrevolucionaria contra los gobiernos surgidos de la gesta de octubre de 1944. Se tomó en cuenta que el conflicto que culmina en junio de 1954, en la práctica, tiene sus orígenes en la conspiración contra el gobierno de Juan José Arévalo (1945-1951), cuya más clara evidencia se da en 1949 con la muerte del jefe de las fuerzas armadas, coronel Francisco Javier Arana, y con la sublevación que siguió a este trágico suceso. De igual manera, se asumió que la firma final de los Acuerdos de Paz en diciembre de 1996 no es el cierre del ciclo histórico iniciado en 1954, que bien puede considerarse concluido algunos años después, cuando se decanta que el estado real del cumplimiento de dichos Acuerdos no sería de la dimensión y talante que al momento de su firma se esperaba. Esta situación no es sino expresión de la correlación de fuerzas que en ese momento existía entre las corrientes y sectores económicos y sociales que en alguna medida fueron representados al momento de la firma de la paz. De esa cuenta, cada autor, según su manera particular de relacionar estos hechos claves del devenir social y político del país con su tema, pudo establecer los momentos de corte un poco antes o después de las fechas propuestas, rompiendo con una rigidez que más que formal hubiera resultado impracticable.

Desde la perspectiva de quienes coordinamos este esfuerzo multidisciplinario, y que de una u otra forma es compartida por la totalidad de los autores, el conflicto que se inicia en 1954 no es sino la expresión de dos grandes conflictos interconectados. El primero es el que surge de la propia situación de la sociedad guatemalteca, de las contradicciones acumuladas y exacerbadas que pretendía resolver la Revolución de Octubre de 1944, las cuales quedaron irresueltas y profundizadas con la contrarrevolución. Algunas de ellas son la inercia de una cultura de la dominación de carácter autoritario y represivo, la inviabilidad de una democracia liberal y representativa, la exclusión política de fuerzas del centro hacia la izquierda, la desigualdad y la exclusión social, las tradiciones expoliativas de la clase dominante, la concentración agraria, el notable racismo que legitimó siempre la opresión y extremada expoliación de los pueblos indígenas y el hegemonismo ladino en un país multiétnico. La cuestión nacional queda, por lo tanto, sin solucionar. Todo esto vinculado a la presencia hegemónica de Estados Unidos en América Latina y particularmente en Centroamérica y el Caribe.

El segundo conflicto excedió las fronteras de Guatemala. Es la confrontación hecha explícita en 1946 con el famoso discurso de Winston Churchill en el cual habló de la "cortina de hierro" y acuñó la expresión de "Guerra Fría". Se trata del conflicto que también ha sido llamado de manera imprecisa "este-oeste"

y que no fue sino el lance entre el sistema capitalista en su fase imperialista y el sistema soviético que se autodenominó socialista. Independientemente del juicio que hoy nos merezca este último sistema, el hecho real es que los grandes capitales mundiales se sintieron amenazados por esta forma de organizar la política y la economía. Particularmente las grandes potencias capitalistas sintieron amenazada su hegemonía por la creciente presencia de la Unión Soviética y posteriormente por la emergencia de la revolución china en 1949. La *Guerra Fría* marcó al mundo entero, favoreció interpretaciones y políticas maniqueas y en el caso particular de Guatemala hizo del anticomunismo la ideología que justificó el mantenimiento *mutatis mutandis* del orden político y social que había sido heredado de las dictaduras conservadoras y liberales durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. La *Guerra Fría* favoreció la alianza de Washington con los sectores más reaccionarios de Guatemala, dando lugar a la intervención estadounidense en el país. Determinada en su lucha contra lo que calificaba como "expansionismo soviético", la Casa Blanca no puso en su lista de prioridades para establecer su alianza con las élites guatemaltecas la modernización política y económica que el país requería para estabilizar la dominación reaccionaria, modernización que incluso en esa época, ya recomendaban algunos analistas estadounidenses.

La dialéctica Estado-insurgencia dista mucho de ser el único conflicto observado en el período, pero fue consideración de los coordinadores del proyecto que esta confrontación repercutió en el desenvolvimiento de las distintas instituciones y sujetos analizados en la obra. En algunos casos llegó a tener una influencia decisiva, por lo que en cada uno de los temas a abordar, si bien se aconsejó no desestimar esta dialéctica, también se estimuló a que se tomara en cuenta la autonomía relativa que las distintas esferas de la vida política y social del país podrían haber llegado a tener en relación con esa dialéctica. Los materiales aquí presentados muestran que los autores lograron producir sus textos considerando de manera creativa y seria la interrelación en esa disputa histórica entre quienes detentaron por más de treinta años el poder del Estado, por un lado, y la insurgencia, por otro, así como los otros elementos que pudieron influir en el devenir de los aspectos analizados.

La obra finalmente quedó integrada en cinco volúmenes iniciales y la expectativa de que en el futuro se puedan llegar a concluir dos más. El Tomo I, *Proceso político y antagonismo social*, pretende presentar las líneas generales del proceso político vivido por la sociedad guatemalteca en estos casi cincuenta años. En tanto el texto introductorio de Sergio Tischler Visquerra levanta toda una serie de hipótesis sobre las causas y consecuencias de lo vivido en esa época, Luis Pedro Taracena Arriola y Carlos Figueroa Ibarra puntualizan, cada uno desde perspectivas diferentes, los que bien pueden considerarse los ejes alrededor de los cuales giraron las acciones estatales y sociales. Luis Pedro Taracena Arriola enfatiza en los rasgos políticos que caracterizaron el período, mientras que Figueroa Ibarra centra su análisis en las prácticas terroristas del Estado, las que lo llevan, desde la perspectiva del autor, a una espiral genocida en contra de grupos específicos de la sociedad guatemalteca. En los siguientes textos, Édgar Ruano analiza y reflexiona

sobre la ruptura histórica que significó para la política y la vida social guatemalteca el cisma institucional de 1963, identificando sus antecedentes pero también sus consecuencias para una sociedad y una cultura política que vio cristalizadas prácticas represivas poco usuales en los contextos de desarrollo político de otros países. Edmundo Urrutia, por su parte, enfoca su reflexión en las organizaciones políticas actuantes durante todo el período, ofreciendo un amplio análisis de lo que ha sido la organización política en la sociedad guatemalteca. Su estudio se entrelaza con las hipótesis y conclusiones de los otros autores, permitiendo que se pueda tener una visión más completa de lo que la disputa por el poder político significó en todo este período. El Tomo I se cierra con el examen de un actor que, a pesar de su importancia política e histórica, ha sido poco analizado desde la academia: el Ejército. Gabriel Aguilera ofrece en este último capítulo una visión sucinta pero profunda de las fuerzas armadas guatemaltecas, permitiendo comprender de mejor forma cada una de las afirmaciones y comentarios que los otros autores han presentado, dado que el Ejército ha sido un actor central y decisivo en todo este proceso político y social vivido por la sociedad guatemalteca.

En el Tomo II, *La dimensión revolucionaria*, los autores hacen un recorrido por lo que fueron las razones, motivos, formas organizativas y dificultades de las organizaciones revolucionarias. El tomo se inicia con un capítulo introductorio que, escrito a seis manos, nos ofrece los antecedentes del movimiento revolucionario guatemalteco. Carlos Figueroa Ibarra, Arturo Taracena Arriola y Guillermo Paz Cárcamo logran hilvanar, bien puede decirse, la mejor síntesis de lo que se ha dicho y escrito sobre el llamado primer período revolucionario. Novedoso en su estructura y forma de interpretar los hechos, el capítulo ofrece una visión madura y crítica de lo sucedido, aportando referencias documentales que no se habían reunido para el análisis de ese momento crítico de la historia nacional. Muestra, además, la diferencia que entre estos autores existe en la interpretación de ciertos hechos o actuaciones, lo cual no fue obstáculo para escribir un texto dialogado y en cada una de sus partes complementario con las otras.

Megan Thomas, Mario Alfonso Bravo y Mario Eduardo Valdez nos ofrecen informaciones debidamente documentadas sobre las diferentes visiones y el proceder de las organizaciones que en distintos momentos y bajo distintas posiciones ideológicas y conceptuales impulsaron el proceso insurgente y la lucha política y social en el llamado segundo ciclo revolucionario. Jaime Barrios Carrillo ofrece un análisis y reflexión sobre aquellos actores políticos que, sin alzarse en armas, disputaron el poder bajo concepciones ideológicas críticas al sistema y que, por ello, fueron objeto de persecución brutal.

Estos cuatro textos del Tomo II se vinculan directamente con el capítulo primero, ofreciendo en su conjunto una reflexión fresca y actualizada de lo imaginado, esperado, hecho y sufrido por las distintas organizaciones revolucionarias. A su vez, sus análisis e interpretaciones pueden robustecerse con lo presentado en el

Tomo I, y las fuentes citadas por estos autores, así como sus propias aportaciones, permiten comprender de mejor manera lo dicho y expuesto en este primer tomo.

En el Tomo III, *Pueblos indígenas, actores políticos,* los autores, todos especialistas en el análisis de las cuestiones propias y específicas de los pueblos mayas, nos ofrecen un recorrido reflexivo y analítico sobre lo que fue el proceso de visualización de sus demandas y su incorporación a la lucha revolucionaria. El texto de Morna Macleod ofrece una lectura desde la óptica de la dialéctica indianismo y clasismo. El capítulo a cargo de Santiago Bastos enfoca la reflexión en el proceso de constitución de estos pueblos, invisibilizados por más de cuatro siglos, en actores políticos. El trabajo de Claudia Dary permite entender la dura, difícil y muchas veces tortuosa relación que en este período fueron estableciendo estos pueblos con un Estado que, por sus propios orígenes y naturaleza, los margina y subyuga. Pablo Rangel y Gabriela Escobar analizan las formas y maneras como los pueblos indígenas guatemaltecos han hecho visibles y presentes sus demandas. En tanto Rangel analiza esas demandas desde la óptica de los contextos internacionales más allá de la *Guerra Fría*, Escobar las visualiza en su vinculación con y desde el movimiento revolucionario. Como en los tomos anteriores, estos textos complementan lo dicho en los mismos, así como lo que en ellos se analiza, interpreta y evidencia permite completar de mejor forma lo tratado de manera más específica en este tomo.

El Tomo IV, *La negociación de la paz, procesos y contextos*, está dedicado al período final del continuo histórico considerado. En éste, el proceso por medio del cual se negoció la paz se convierte en el objeto principal de análisis, contándose además con reflexiones sobre asuntos que, si bien le sirven de contexto, también forman parte importante de ese momento histórico. El tomo se abre con un interesante texto de Susanne Jonas que intenta mostrar las serias dificultades que al proceso democratizador se le han impuesto después de la firma de los Acuerdos de Paz. Si la paz era la precondición indispensable para dar forma a un proceso democratizador, ésta, como lo muestra la autora, no ha sido suficiente. Fernando González y Luis Alberto Padilla, por su parte, nos permiten una mirada internacional de ese proceso, tanto en su contexto general, la política exterior del Estado de Guatemala, como en el contexto internacional más específico de las negociaciones para la paz. Miguel Ángel Reyes Illescas, como parte de los actores directores en buena parte del proceso, ofrece una síntesis documentada de lo que fueron esas negociaciones, abriendo espacios para nuevas lecturas e interpretaciones no sólo del proceso de negociación en sí sino de las posibles causas y razones del porqué los compromisos no lograron luego concretarse. Con ese telón de fondo, Gabriel Aguilera nos da noticia de cómo los distintos actores de la sociedad civil interactuaron y se esforzaron para influir en los Acuerdos de Paz, imaginándolos como el efectivo quiebre en una historia política y social que se había caracterizado por la exclusión y la marginación de los sectores mayoritarios pero no pudientes, actitudes acompañadas en las últimas décadas del siglo XX por una intensa persecución y eliminación de todos los que de una u otra forma la pusiesen en cuestión y, más aún, intentasen revertirla.

En este mismo Tomo IV, Enrique Corral ofrece una narración sobre lo vivido y sufrido por los refugiados guatemaltecos en las poblaciones mexicanas próximas a la frontera con el país, incorporando además las condiciones y características sociales y políticas que esos grupos de guatemaltecos vivieron al momento de su retorno. A continuación, el texto de Anantonia Reyes Prado y Ruth del Valle nos ofrece información y análisis sobre un tema que, leído en el contexto de los otros capítulos, nos presenta un asunto que, a pesar de su vital importancia para la construcción de una sociedad moderna, apenas si cobró legitimidad política y social durante y después de la firma de los Acuerdos de Paz. Los derechos humanos son aquí objeto de un tratamiento específico, no como una propuesta teórica, sino como una demanda que durante el período analizado fue constituyéndose en el eje articulador de movimientos y luchas sociales. El tomo se cierra con la reflexión basada en copiosa información que Guadalupe Rodríguez de Ita hace del exilio guatemalteco, en particular el que consiguió cobijo en la República Mexicana.

El Tomo V, *Cultura y arte en un país en conflicto*, ofrece la novedad de analizar, desde un contexto histórico amplio, el conjunto de facetas que la producción estética ha tenido en Guatemala en este mismo período. Se inicia con una reflexión amplia y contextualizadora que del proceso de producción cultural, y específicamente literario, hace Mario Roberto Morales, análisis que se complementa con la aproximación que a la narrativa del período nos ofrece Francisco Albizúrez Palma. La manera como la plástica se desarrolló en todo este período, en un diálogo abierto o silencioso con el proceso político y social que se vivía, es presentada de forma novedosa por Antonio Móbil. También hacen lo mismo José María Magaña y Alfonso Yurrita para la arquitectura, Édgar Barillas para el cine, Jorge Hugo Carrillo para el teatro y Jorge Sierra para la música. Sin lugar a dudas, este tomo presenta la innovación de que por primera vez las artes y la estética son analizadas desde una perspectiva histórica y con una visión de proceso social. El Tomo V se cierra con una reflexión específica sobre las mujeres y su participación en la producción de información y comunicación en los primeros años del período estudiado en toda la obra. Redactado por Patricia Borrayo, el texto, además de visibilizar a las mujeres en un espacio específico como es el de la comunicación, permite entender cómo ellas han ido labrando espacios propios y específicos, en este caso en el de la producción y presentación de informaciones y opiniones.

Pendientes de conclusión quedaron los tomos dedicados al análisis de las políticas públicas y medios de comunicación, así como el dedicado a los procesos de acumulación y desarrollo del capital y el trabajo, los que esperamos puedan ser completados luego de publicados los cinco primeros tomos.

Dada la limitación y escasez de los recursos, llevar a feliz término la producción de todos estos textos y lograr que integren una colección completa ha sido un esfuerzo inconmensurable de autores, coordinadores y asistentes. Poner esta compilación de textos en las manos de los lectores requirió de la dedicación y compromiso en labores muchas veces fuera de horario del licenciado Hugo de León Pérez, quien tuvo a su cargo la coordinación y producción editorial de toda

la obra. Finalmente, es de reconocer y agradecer el decidido apoyo que la actual dirección de FLACSO-Guatemala ha dado para que este esfuerzo llegue a su satisfactoria conclusión, sin el cual toda la entrega y la dedicación que los distintos participantes aportaron hubieran quedado sin lograr su cometido de llegar a la mayor cantidad de lectores posibles.

Skogås, Stockholm, Octubre de 2012.

ÍNDICE

CAPÍTULO XII

Pueblos indígenas y revolución: los (des)encuentros entre indianistas y clasistas*

Morna Macleod**

* Agradezco al doctor Demetrio Cojtí Cuxil y al licenciado Manolo García por sus comentarios crítico-constructivos a un borrador de este capítulo; aclarando que las opiniones vertidas en este trabajo son de la autora.

** Maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); profesora-investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores. Ha trabajado en derechos humanos, desarrollo y cooperación internacional. Fue representante regional de Oxfam Australia que apoyó a organizaciones indígenas de Mesoamérica. Entre sus publicaciones figuran: *Nietas del fuego, creadoras del alba. Luchas político-culturales de mujeres mayas* (2011), FLACSO-Guatemala; *Poder Local: Reflexiones sobre Guatemala* (1997). Oxfam GB, Magna Terra, Guatemala; "Voces Diversas, Opresiones y Resistencias Múltiples: las Luchas de Mujeres Mayas en Guatemala" (2008) en: *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Hernández Castillo (Ed), CIESAS y PUEG/UNAM, México.

Introducción

En este capítulo exploro los encuentros y desencuentros entre indianistas y clasistas[1] en su producción de pensamiento durante el apogeo del conflicto armado en Guatemala. Tomo como puntos de comparación y contraste los debates sobre estos temas en el contexto de América Latina para resaltar las semejanzas y las particularidades de la experiencia guatemalteca. Empiezo el capítulo con una breve reflexión sobre la manera en que la inserción de los indígenas en la sociedad guatemalteca fue visualizada por el Estado a partir de la Revolución de Octubre. Luego, exploro las ideas que surgieron en algunas de las organizaciones revolucionarias en torno al rol de los indígenas en la sociedad –actual y futura– y en el proceso revolucionario. Después, examino los poco conocidos y/o comprendidos postulados del indianismo, analizando los documentos de su expresión más completa en Guatemala: el Movimiento Indígena Tojil. Finalmente, contextualizo este debate en los (des)encuentros entre las posturas clasistas e indianistas en América Latina.

Además, planteo que el tema –tabú– del **colonialismo interno** fue central en la obra de Frantz Fanon (1952, 1965) y Albert Memmi (1971) en relación con los procesos de liberación nacional en África y que estos escritos también tuvieron una influencia en América Latina. Así, el 'colonialismo interno' fue un concepto desarrollado por reconocidos académicos mexicanos de izquierda, en especial, Pablo González Casanova (1971, 2006) y Rodolfo Stavenhagen (1963), y en Guatemala por Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert ([1970] 2002), entre otros. Sugiero que aunque las posiciones indianistas de Tojil fueron satanizadas por algunos intelectuales y comandantes del movimiento revolucionario,[2] en realidad había muchos cruces –de ideas y de personas– entre los revolucionarios y los indianistas.

1 Con los términos 'clasistas' o 'revolucionarios' me refiero a las organizaciones de izquierda y político-militares durante el conflicto armado que priorizaban la lucha de clases. Entre ellas, unas más que otras también abordaron la dimensión étnico-nacional y/o de racismo. En cambio, el análisis desarrollado por los indianistas en este periodo dio un lugar central tanto a la lucha de clases como al colonialismo interno.

2 Dentro de las filas de las organizaciones político-militares había personas que simpatizaban con los planteamientos indianistas, aunque muchos otros no estaban familiarizados con ellos.

La negación de la insurgencia de aceptar que Tojil fuera “el quinto dedo, el dedo maya de la URNG” (Bastos y Camus, 2003: 68) resultó en un distanciamiento amargo de muchos indianistas de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), así como en una fuerte crítica de la forma en que los altos mandos conducían la revolución. En ese sentido, analizo la manera en que la discrepancia conceptual y política entre entendimientos acerca del **sujeto indígena**, por un lado como campesino pobre y por otro abarcando al conjunto del pueblo maya independientemente de su clase social, causó tensiones y ruptura entre ‘populares’ y ‘mayanistas’ (documentado por Bastos en este tomo) en el movimiento maya que emerge a mediados de los años ochenta. Termino el capítulo con una reflexión sobre el carácter visionario de Tojil y la vigencia de algunos de sus planteamientos.

Los indígenas y la nación imaginada desde arriba

Retomando el concepto de nación como ‘comunidad imaginada’ (Anderson, 1985), Arturo Taracena Arriola (2004) hace una sugerente y acuciosa exploración de las discusiones sostenidas en las constituyentes respecto a las maneras en que los indígenas son nombrados e incorporados a la sociedad mediante lo plasmado en la elaboración de cada constitución. Luego de un largo período de segregación política, social y económica –con sus variantes conservadora y liberal– de los indígenas (Taracena Arriola, 2000, 2002, 2004), la Revolución de Octubre fue un momento crucial para repensar a los indígenas de cara a la nueva Constitución. Las opiniones se dividieron entre el pensamiento mayoritario que abogaba por la asimilación de los indígenas como ciudadanos plenos –lo cual implicaba políticas del Estado para equipararlos por medio de educación, castellanización, prohibición del trabajo forzado y repartición de tierras (Taracena Arriola, 2004: 30)– y aquéllos, en posición minoritaria, que postulaban un *estatuto de tutela* que acompañara el cumplimiento de *requisitos civilizatorios* para poder incorporarse a la sociedad. “*En el fondo*”, afirma Taracena Arriola, “ambas posiciones eran tributarias de las visiones liberal y conservadora decimonónicas” (*Ibid*.). Añade incisivamente que “a los ojos de los constituyentes, el ‘problema indígena’ era uno de los retos mayores que enfrentaba la Revolución de Octubre. A ninguno de ellos se le ocurrió la posibilidad de que los propios indígenas definieran su destino o participaran en su propia ‘redención’, vocablo preferido de los **indigenistas** guatemaltecos” (*Ibid*.: 40). Así, las políticas que en efecto priorizaron la asimilación por su abordaje ‘universal’ y homogéneo del período revolucionario contribuyeron a mejorar las condiciones económico-sociales –y en alguna medida políticas– de los indígenas, cuyo costo subrepticio sería que ‘dejaran de ser indígenas’. A la vez, es preciso señalar que algunas figuras públicas, como el líder sindical y del partido comunista Víctor Manuel Gutiérrez (1949) y Joaquín Noval (ver los capítulos de Claudia Dary y Gabriela Escobar Urrutia en este tomo), vinculadas a la Revolución de Octubre reconocían la opre-

sión étnico-cultural y percibían la necesidad de reconocer las diferencias étnicas y de buscar soluciones para respetarlas y garantizarlas.

Después de la contrarrevolución en 1954, la política de asimilación fue reemplazada por la política de integración social, retomando el modelo indigenista mexicano. No obstante, a diferencia de la política de mestizaje del Estado mexicano, se impulsó una política de 'ladinización'[3] (Taracena Arriola, 2004). Posteriormente, los regímenes militares guatemaltecos promovieron su versión *sui generis* de desarrollismo, al mismo tiempo que impulsaban políticas de masacre y tierra arrasada en comunidades indígenas (Macleod, 1988; Figueroa Ibarra, 1991; Falla, 1992). En la Constitución de 1985 se empezó a reconocer incipiente e insípidamente a los 'grupos étnicos' indígenas. En esta constituyente participó por primera vez en forma nominal un indígena k'iche' de Quetzaltenango, Mauricio Quixtán. No es sino hasta los Acuerdos de Paz que se reconoce la calidad de **pueblos** indígenas, con derechos colectivos diferenciados, aunque sigue siendo un pendiente que este reconocimiento se plasme en una Constitución de la República. Los derechos colectivos reconocidos en los Acuerdos de Paz fueron principalmente culturales: identidad, idioma, espiritualidad y derecho consuetudinario. Sin embargo, no fueron incluidos los derechos políticos de los pueblos indígenas, tales como autogobierno y territorialidad, ni los derechos económicos. Los Acuerdos de Paz tampoco esbozaron políticas significativas de redistribución económica y de tierras.

Los indígenas en los imaginarios de transformación social de América Latina

Hasta este momento hemos visto la manera en que la relación de los indígenas con el Estado y la sociedad guatemalteca ha sido imaginada desde arriba. Ahora veremos las maneras en que las fuerzas revolucionarias visualizaban a los indígenas en los años setenta e inicios de los ochenta, durante el auge del conflicto armado. Claro está que la izquierda ya tenía un pensamiento previo en relación con los pueblos indígenas, documentado en el capítulo de Gabriela Escobar Urrutia en este volumen; mi reflexión está más orientada a identificar los abordajes de la izquierda en el período en que Tojil desarrollaba sus tesis y producción de pensamiento.

Antes de analizar el proceso específico en Guatemala, conviene situarlo en un debate más amplio que se estaba dando en el mismo período a escala continental entre antropólogos comprometidos con los procesos de transformación

3 En la política del Estado mexicano, el mestizaje se reconoce como la fusión de la 'sangre' indígena con la 'sangre' europea, mientras que lo ladino se refiere a lo no indígena. Esto implica que, al ladinizarse, los indígenas rechazarían sus raíces y cultura de origen.

social. Estos posicionamientos se dieron mediante la emisión de *Declaraciones*,[4] las cuales tienen una connotación más política y reivindicativa que los artículos académicos o simples documentos de análisis. Por una parte, estaban los indianistas firmantes de las Declaraciones de Barbados (1971, 1977 y 1994), cuya figura más emblemática fue Guillermo Bonfil Batalla, editor del libro colectivo del indianismo clásico de la época, *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (1981). Por otra parte, figuraban los antropólogos clasistas agrupados en el Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI), encabezado por Héctor Díaz-Polanco, que defendían a capa y espada la Revolución Sandinista. Ambos grupos rompían con el marxismo economicista y dogmático, y varios de los primeros eran ex militantes de partidos de izquierda. Llama la atención, entonces, los niveles de hostilidad que suscitaron las Declaraciones de Barbados en la izquierda, así como las interpretaciones y representaciones de sus ideas creadas por el CLALI, entre otros. El CLALI calificaba a los indianistas (tanto a los antropólogos como a los indígenas con reivindicaciones de corte político-cultural) de etnicistas, etnopopulistas, culturalistas y/o indigenistas, términos también usados por las organizaciones revolucionarias guatemaltecas, como lo veremos más adelante.

Luego de un simposio en 1971[5] para analizar la situación de los pueblos indígenas amazónicos ante la política genocida de la dictadura militar brasileña, situación que se repetía en las áreas selváticas de la cuenca amazónica y en el Gran Chaco, quince antropólogos latinoamericanos y/o latinoamericanistas emitieron la "**Declaración de Barbados – Por la Liberación del Indígena**", haciendo una fuerte crítica no sólo a los Estados sino también a las empresas petroleras y a las iglesias. De sus aseveraciones, la que quizás creó más controversia fue el planteamiento de que los pueblos indígenas existían antes de la llegada de los españoles, por lo cual tenían derechos **anteriores** a toda sociedad nacional y que, por ende, requerían de un trato especial, diferenciado del resto de la población, rompiendo con la visión de una ciudadanía igual, individual y homogénea para todos. Entre sus planteamientos medulares resalta la autorepresentación indígena: "Es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación" (1971: 27). También destacan "la aspiración de realizar la unidad pan-indígena latinoamericana", y "el derecho que tienen las poblaciones indígenas de experimentar sus propios esquemas de auto-gobierno, desarrollo y defensa" (*Ibid*.: 30-31). Este último postulado fue retomado por los zapatistas chiapanecos cinco lustros más tarde.

La declaración provocó fuertes críticas, que fueron *in crescendo* luego del triunfo de la Revolución Sandinista y ante los reclamos de los miskitos de la costa

---

4 Algunas de las declaraciones de ambas partes también fueron firmadas por líderes indígenas.

5 El evento, financiado por el Consejo Mundial de Iglesias, se iba a realizar en Brasil, pero dado el ambiente represivo de la dictadura militar, la sede se trasladó a Barbados, un lugar más inocuo, bajo el auspicio de la Universidad de Berna (Suiza) y de la Universidad de las Indias Occidentales de Barbados.

atlántica de Nicaragua por la defensa de sus especificidades culturales (Grünberg, 1981). Los antropólogos que se agruparon en el CLALI criticaron el potencial **divisionismo** al que coadyuvaría el 'pan-indianismo', así como la 'glorificación' y esencialización de los indígenas como 'congelados en el tiempo': "El etnopopulismo parte de una concepción abstracta y generalizante del fenómeno étnico, que supone la existencia de una 'esencia' étnica. Los grupos étnicos aparecen entonces como entidades invariantes y eternas, cuya particularidad más conspicua consiste en flotar por encima de los procesos históricos [...] lo étnico es presentado como un fenómeno inmutable" (CLALI, 1983: 129).[6] Aunque ésta es una lectura –entre varias posibles interpretaciones– que se puede hacer del texto, no va en el sentido planteado por los antropólogos de Barbados.[7] Más bien, como ellos lo sostienen en otra declaración en 1974:[8]

> "La identidad étnica, [fue] históricamente previa a la formación y consolidación de las clases sociales y se proyectó más allá de la disolución de las mismas. Por consiguiente, la pluralidad étnica constituye un elemento fundamental en las alianzas estratégicas para la liberación y para la construcción de los proyectos nacionales. Es decir que la pluralidad y la diferenciación étnica no son sólo un medio para el logro de una transformación radical, o sea, un mero hecho coyuntural en el proceso global. Constituyen la base misma de cualquier proyecto nacional que pretenda la supresión de la sociedad clasista y la construcción internacional de una nueva sociedad pluralista y autogestionaria y, por lo tanto, capaz de ofrecer una alternativa propia de convivencia humana históricamente diferente" (Segunda Declaración de Barbados en Colombres, 1975: 37).

Aquí los antropólogos de Barbados son visionarios al resaltar una dimensión pluricultural o multinacional en esta época, aproximándose a lo que Carol Smith señala como posibilidad histórica (en Guatemala) de crear un socialismo multicultural (Smith, 1992: 280). Esto no se deslinda de la lucha de clases, sino resalta que el análisis de clase no es suficiente cuando de indígenas se trata. Además de las particularidades político-culturales ya señaladas, también hay especificidades en cuanto a las demandas socioeconómicas de los indianistas al plantear la impor-

---

6 Como se puede ver, este debate se da a lo largo de tres lustros. Además, los interlocutores tienen una participación activa en los eventos, sobre todo en el conflicto en la costa atlántica de Nicaragua que finalmente se resuelve con la creación de las autonomías.

7 Años más tarde, los zapatistas en México acuñaron el término de 'cambiar permaneciendo' para rendir cuenta sobre el carácter cambiante pero a la vez duradero de los pueblos indígenas. En realidad, no creo que haya tanta diferencia de fondo. Díaz-Polanco señala: "En efecto, puede observarse que ciertos grupos mantienen constante una 'identidad contrastante' respecto a 'otros conjuntos sociales'; pero eso no significa necesariamente que la identidad que establece el contraste es siempre la misma. Lo que puede ser constante es la existencia de una identidad que funda la 'diferencia'; pero la naturaleza de esa identidad, en cada fase histórica, es impactada por las transformaciones que sufre la estructura social" (1981: 11), afirmación seguramente aceptable para los integrantes del grupo de Barbados y para los movimientos indígenas. Quizás la diferencia radica más bien en cuánto énfasis se otorga al 'cambiar' (transcurrir de la historia) y cuánto al 'permanecer' (diferencia o 'identidad contrastante').

8 "Declaración sobre identidad étnica y liberación indígena'" pronunciamiento del Grupo de Barbados durante el XLI Congreso Americanista en la Ciudad de México.

tancia de resguardar la colectividad indígena y de promover formas colectivas de autogestión (Barre, 1982: 67-68).

Colonialismo interno

El planteamiento de los antropólogos de Barbados se articula con otra veta del debate que se dio en países como México en los años sesenta y setenta: el colonialismo interno. En su ensayo "Clases, colonialismo y aculturación" (1963), Rodolfo Stavenhagen señala el carácter colonial además de clase de las relaciones interétnicas, pues "la independencia política de la Nueva España no transformó la esencia de las relaciones entre los indios y la sociedad global" (pág. 92), refiriéndose, entre otros factores, a las leyes tutelares en México, señaladas también por Taracena Arriola (2002) en el caso de Guatemala. Hablando de Chiapas, Stavenhagen añade: "Al reflejar una situación del pasado (la dicotomía clara entre indios y ladinos en todos los dominios de la vida social, económica y política, característica de la situación colonial) actúa como freno sobre el desarrollo de las nuevas relaciones entre las clases. No se puede olvidar que el campesino sin tierras o el trabajar asalariado es también un indígena" (*Ibid*.: 94-95). A diferencia de Bolivia, en donde la revolución de 1952 y la reforma agraria 'borraron' y reemplazaron la dimensión indígena con la identidad de campesinos y mineros, en Guatemala esto no sucedió. Tampoco ocurrió en los análisis de las organizaciones revolucionarias; incluso los marxistas más ortodoxos ponían atención a la "cuestión indígena" (PGT, 1982). Stavenhagen advierte sobre el riesgo de que se pueda dar la primacía de la conciencia étnica por encima de la de clase: "Si bien las relaciones de producción serán determinantes en las transformaciones futuras de la región, la conciencia étnica puede, sin embargo, pesar más que la conciencia de clase. Así, por muy explotado o muy pobre que sea un ladino, se siente privilegiado en comparación con los indios, aún aquellos que pueden tener un nivel de vida superior al suyo" (*Ibid*.: 95). Interesantemente, como lo veremos después, a pesar de la jerarquización étnica en el imaginario social popular en Guatemala, expresada como "soy pobre pero no soy indio", las principales expresiones indianistas de la época en Guatemala nunca sobrepusieron su condición de opresión étnica por encima de la explotación de clase.

Por su parte, González Casanova entiende al colonialismo interno como "el dominio y explotación de unos grupos culturales por otros" (González Casanova, 1971: 89). Además, cuestiona la idea de que el colonialismo sólo ocurre en la dominación de un país sobre otro: "En efecto, el 'colonialismo' no es un fenómeno que sólo ocurra al nivel internacional –como comúnmente se piensa– sino que se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otros con los dominados. Herencia del pasado, el marginalismo, la

sociedad plural y el colonialismo interno subsisten hoy en México bajo nuevas formas" (*Ibid*.). Acota su análisis de colonialismo interno a contextos pluriétnicos, sobre todo en relación con los grupos dominantes. Tanto Stavenhagen como González Casanova dejan de escribir sobre el colonialismo interno por muchos años debido al rechazo que provocaba el tema. Sin embargo, cuatro décadas más tarde González Casanova, probablemente a raíz de su conocimiento a fondo de la lucha zapatista, vuelve a 'desempolvar' el concepto en su sugerente ensayo "Colonialismo interno (una redefinición)" en 2006, en donde señala que el 'colonialismo interno' ha sido una categoría 'tabú' para distintas corrientes ideológicas, entre ellas las que luchan por la liberación nacional y/o por el socialismo (González Casanova, 2006: 409-410).

El autor también advierte que el colonialismo interno da lugar a cinco grandes mistificaciones: *a)* cuando está desligado de las clases sociales o de las relaciones de explotación; *b)* cuando no está ligado a una alternativa socialista; *c)* "en sus versiones más conservadoras se lo conduce al etnicismo y a la lucha de etnias, al batustanismo y otras formas de balcanización y tribalización" (*Ibid*.: 416); *d)* "cuando se rechaza la existencia del colonialismo interno en nombre de la lucha de clases" (*Ibid*.: 417); y *e)* cuando es tratado como un problema eminentemente cultural de la 'sociedad tradicional' que desaparecerá mediante el 'progreso', el 'desarrollo' y la 'modernidad' (*Ibid*.), es decir, por medio de la asimilación de los pueblos indígenas. Veremos que ninguna de estas mistificaciones responde a las propuestas de Tojil. En cambio, la cuarta corresponde a la izquierda ortodoxa guatemalteca y en cierta medida la quinta podría ser un implícito o una consecuencia de la manera en que estaban construidas las visiones revolucionarias de transformación social, como lo es desde la manera en que la incorporación de los indígenas es imaginada por el Estado y las clases dominantes. González Casanova advierte sobre el riesgo de que las demandas étnico-nacionales puedan ser cooptadas por el imperialismo en una estrategia de dividir para reinar. Una solución efectiva para evitar este riesgo, sugiere el autor, es que las fuerzas revolucionarias den un trato adecuado a dichas demandas, no que las rechacen, pues negarlas sólo estimula que el riesgo se convierta en profecía autocumplida.

La tesis del colonialismo interno también tuvo sus impulsores en Guatemala, inicialmente con el sociólogo francés Jean-Loup Hebert y luego con el antropólogo guatemalteco Carlos Guzmán Böckler.[9] Ambos presentaron ponencias sobre el tema en 1967 en el Congreso Latinoamericano de Sociología en San Salvador y en otros congresos internacionales, marcando así el debate latinoamericano y no sólo el guatemalteco. Como veremos adelante, su libro publicado en 1970, *Guatemala: una interpretación histórico-social*, causó gran revuelo, convirtiéndose en un refe-

9 Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert fueron académicos de la Universidad de San Carlos en los años setenta. Herbert fue marcado por la lucha de Argelia tratando de independizarse del colonialismo francés e influenciado por Frantz Fanon y Albert Memmi (Taracena Arriola, 2004: 96). Herbert también participó en la Segunda Declaración de Barbados en 1977 (Macleod, 2008: 202).

rente fundamental, así como polémico, por su análisis que realzaba las relaciones coloniales imperantes en Guatemala y el tratamiento del ladino como un 'ser ficticio' (Capítulo 6, escrito por Guzmán Böckler).

Finalmente, Frantz Fanon en su libro clásico *Los condenados de la tierra*, publicado en 1961, recalca los efectos devastadores del colonialismo en la población colonizada y la necesidad de 'descolonizarse'. Colectivamente, la lucha por la descolonización crea "las ideas de una causa común, de una historia nacional, y de una historia colectiva" (Fanon, 2007: 92, traducción propia). En lo individual, "la violencia es una fuerza purificadora. Libera al nativo de su complejo de inferioridad y de su desesperanza y pasividad; le hace intrépido y le devuelve su auto-respeto" (*Ibid*.: 93). Estas reflexiones tuvieron mucha resonancia en los indianistas de Guatemala y más aún en los indianistas de los países andinos, especialmente Bolivia.

Planteamientos del movimiento revolucionario en Guatemala sobre lo étnico-nacional

Uno de los primeros documentos de la época[10] producido por la izquierda guatemalteca es "La cuestión indígena" (1972) del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT). El documento fue publicado por la *Revista Polémica* en 1982. "La cuestión indígena" reconoce que la **discriminación** de los indígenas por los ladinos "es un fenómeno generalizado", además de su **explotación**; sin embargo, visualiza la **integración** como solución a la situación étnico-nacional (PGT en Mondragón 1983: 104. Énfasis mío). Su tesis medular radica en la unidad en torno a la clase social expresada como: "el verdadero encuentro social y político de los proletarios y los semi-proletarios del campo, indígenas y ladinos, por encima de todas las barreras ideológicas que las clases dominantes han erigido en la conciencia del pueblo para mantenerlos separados" (*Ibid*.: 108). En síntesis, el PGT concede que hay contradicciones secundarias en el plano ideológico, pero que éstas se resolverán en la medida en que los indígenas asuman –y prioricen– su situación de clase. No hay mención acerca de los indígenas que no son campesinos o semiproletarios, es decir, profesionales, pequeña burguesía, comerciantes, etcétera. La diferencia con respecto a la integración planteada por voceros del Estado es que sería al socialismo y no al sistema capitalista, pero ambos en el fondo implican la homogeneización, dejando a la larga de ser indígenas.

Dos años antes, en 1970, se desata un vivo debate en Guatemala –antes incluso, dicho sea de paso, que la primera Declaración de Barbados de 1971– dentro de la izquierda guatemalteca sobre la cuestión nacional, atizado por la publicación

10 Para un sugerente análisis de los planteamientos de intelectuales y dirigentes de izquierda acerca de los pueblos indígenas anterior a los años setenta, véase el capítulo de Gabriela Escobar Urrutia en el presente volumen.

de dos libros seminales. En *La patria del criollo*, el historiador marxista Severo Martínez Peláez[11] postulaba que los indígenas eran producto de la colonia y que con la revolución socialista desaparecerían como tales. Por su parte, Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, en *Guatemala: una interpretación histórico-social*, centraban su análisis en el colonialismo –interno y externo–, el racismo y la división dicotómica entre indígenas y ladinos como contradicción primaria de la sociedad guatemalteca, con orígenes en la forma en que se dio el capitalismo en el país. Taracena Arriola (2002: 24; 2004: 103) es de los pocos autores que destaca la influencia que también tuvo el k'iche' Adrián Inés Chávez[12] sobre el pensamiento de Guzmán Böckler y Herbert –influencia, eso sí, reconocida por los mismos autores. Esto se diferencia de la visión más común que circulaba en esos años de que Guzmán Böckler y Herbert fueron los ideólogos que influyeron en los indianistas.[13]

Se ve una influencia de Guzmán Böckler y Herbert, además de Fanon y Memmi, en el documento "Racismo" de enero de 1976 –más conocido como "Racismo I"– de la Organización del Pueblo en Armas (ORPA). Dicha influencia se ve disminuida en "Racismo II" o "La verdadera magnitud del racismo" de mayo de 1978, donde se marca una distancia con dichos autores, quizás justamente por la crítica que provocó "Racismo I" en la izquierda tradicional. Estos documentos fueron elaborados por la ORPA antes de que la organización saliera a la luz pública en 1979, autoría de su ideólogo y dirigente máximo, Gaspar Ilom (Rodrigo Asturias), luego de largas reflexiones y debates grabados de un pequeño grupo de la 'vieja guardia' de la ORPA.[14] Por su parte, los planteamientos del PGT reconocen la discriminación, pero la consideran como un problema ideológico que desaparecería a través del "verdadero encuentro social y político de los proletarios y los semi-proletarios del campo, indígenas y ladinos, por encima de todas las barreras

11 Severo Martínez Peláez tuvo una relación cercana con el PGT, y ejerció y sigue ejerciendo una fuerte influencia en el pensamiento de la izquierda ortodoxa en relación con los pueblos indígenas.

12 Don Adrián Inés Chávez, k'iche' de Quetzaltenango, fue maestro y lingüista autodidacta, elaboró una forma de escritura del k'iche' décadas antes de la estandardización que realizó la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Hizo una traducción del *Pop Wuj* al español en donde trató de comunicar el sentir profundo del k'iche' que consideraba ausente en otras traducciones de dicho manuscrito. Aparte de un círculo de estudio del *Pop Wuj* en Quetzaltenango en los años setenta, daba pláticas alrededor del país y fue invitado varias veces a Europa. Siempre promovía la revitalización y revaloración de la cultura maya y aunque sus esfuerzos estaban dirigidos sobre todo al pueblo maya, siempre fue abierto y compartía sus conocimientos con la gente que tenía interés, ya fuera ladina, centroamericana o europea. Murió en 1985.

13 Años más tarde, Demetrio Cojtí Cuxil escribe en el prólogo de la reedición que hizo la editorial maya Cholsamaj de *Guatemala: una interpretación histórico-social*: "En relación al Pueblo Maya, la misma conciencia y práctica colonialista vigentes entre el Pueblo Ladino ha hecho que se crea que la obra de Guzmán Böckler y Jean-Loup fue el origen del pensamiento mayanista actual. Detrás de esta creencia está el concepto de que los Mayas son incapaces de generar sus propios análisis y concebir las líneas de su pensamiento político" (Cojtí Cuxil en Guzmán Böckler y Herbert, 2002: 10). Seguramente Guzmán Böckler y Herbert ejercieron una influencia sobre algunos círculos de indígenas con quienes tuvieron contacto; lo problemático es no reconocer que los indígenas también influenciaron las ideas de estos autores.

14 Del grupo de siete u ocho personas, casi la mitad eran mujeres (ladinas) y había un indígena mam (Javier). La mitad de este grupo cayó en combate a comienzos de los años ochenta.

ideológicas que las clases dominantes han erigido en la conciencia del pueblo para mantenerlos separados" (PGT, *Op. cit.*: 108). En cambio, la ORPA sostenía la centralidad del racismo, incluso en la base económica (y no sólo como un efecto en la superestructura): "La nueva manera de comprender la profunda dimensión del racismo es dándole la categoría de elemento participante en el proceso de producción y de elemento actuante en concreto dentro de la situación económica" ("Racismo II": 50).

Los documentos de la ORPA afirman que, si bien la razón de ser inicial del racismo tenía que ver con una necesidad histórica de asegurar la sobreexplotación, esta función se ha extendido hasta permear todas las dimensiones de la vida social, en los ámbitos público e individual, familiar y comunitario: "una manifestación sistemática y total de carácter masivo y cotidiano en contra de un pueblo, de una persona y de su origen, el racismo ha llegado a la negación del hombre en su categoría humana" (*Ibid.*: 133). También señala lo sensible que es el asunto: "Pocos temas o problemas están destinados a producir una conmoción tan seria y profunda como el abordar la existencia y manifestaciones del racismo en una sociedad como la nuestra" ("Racismo I": 1). De hecho, al parecer la ORPA sacó de circulación el documento "Racismo I" luego de la ya mencionada reacción negativa que provocó en las demás organizaciones de izquierda. Lo notable de la ORPA es que pone en el centro del debate el racismo que había sido invisibilizado y naturalizado a tal punto en Guatemala que en muchos ámbitos políticos e incluso académicos no se lo reconocía como un problema (véase Dary, 2013).

Siguiendo la lógica de Memmi y Fanon –aunque se refieren más a los efectos del **colonialismo**–, el racismo afecta tanto a la víctima como al victimario, con un impacto deshumanizante para cada quien. En ese sentido, no es un 'problema' que ataña solamente a los pueblos indígenas, sino al conjunto de la sociedad: "hay quienes creen que el problema del racismo es algo que se da nada más dentro del pueblo natural. Olvidan o desconocen que es un problema de todos, del medio discriminado y del medio discriminador"[15] ("Racismo II": 35). Así, el racismo afecta a los discriminadores, creándoles actitudes de superioridad y sobreestimación, pero, al burlarse de otra cultura, "el mismo está mutilando, sin darse cuenta, su propia cultura" ("Racismo I": 142). Adelantando a las feministas afroamericanas (Hooks, 1989; Collins, 1998), así como los estudios culturales (Hall, 1997; Thompson, 1990), "Racismo II" reconoce lo difícil que es para los discriminadores admitir su propio racismo, producto del proceso de "naturalización" del poder y de la opresión: "Lo que sucede es que el discriminador no siente como suya la lucha contra el racismo porque no percibe ni acepta que él tenga actitudes racistas, debido a que esas actitudes las ha recibido en una práctica cotidiana de la familia, de la Mamá, de la escuela, de todo el ambiente que le rodea" ("Racismo II": 133). Para la ORPA, la solución al racismo es la revolución: "Este efecto del racismo

15 Aunque la ORPA no menciona la discriminación de género aquí, su afirmación al entender el conjunto "discriminador-discriminado" como partes de un sistema es igualmente válida para el análisis de género.

no es absoluto e irreversible. A través de un proceso revolucionario correctamente orientado, los efectos destructivos que había ocasionado el racismo pueden ser y son efectivamente reversibles. El discriminado puede recobrar toda su identidad y el valor de su persona que, aunque soterrados, se habían mantenido por los mecanismos de sobrevivencia desarrollados en el pueblo colonizado a través de su cultura y su cohesión" ("Racismo II": 15). Un mérito que tienen los documentos de la ORPA es que tratan de teorizar sobre una práctica real y sobre las condiciones histórico-sociales específicas del occidente de Guatemala.

Es interesante que el Movimiento Indígena Tojil critique a la ORPA por centrar su análisis en un 'efecto' (el racismo) y no en el problema de fondo, es decir, el colonialismo interno:

> "... la discriminación racial es un efecto directo del fenómeno colonial, por lo que no puede ser considerada como forma específica de opresión. Tampoco puede ser utilizada como coartada para escamotear la situación colonial y negar a los pueblos mayas su condición de colonizados. Porque la discriminación sólo es la valorización de las diferencias reales o imaginarias de tipo social, cultural y biológico [aquí retoma claramente a Memmi, 1966] en provecho del ladino, mientras que la colonización es el fenómeno global de la explotación y opresión económica, política, cultural y militar del pueblo indio en manos de la burguesía de la comunidad ladina. Además, cabe preguntarse, ¿cómo podrían resolver la cuestión de la discriminación racial sin antes resolver el colonialismo interno?" (Tojil, circa 1982: 8).

Vuelvo al análisis de Tojil más adelante.

Mientras la ORPA desarrollaba sus tesis sobre el racismo –que a pesar de ciertas limitaciones teóricas fue un aporte oportuno, sugerente e innovador para el conjunto de las izquierdas latinoamericanas–, el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) desarrolló un profundo análisis sobre la cuestión étnico-nacional desde una perspectiva marxista latinoamericana. "Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca",[16] documento elaborado por Mario Payeras, es un hito en el análisis étnico-nacional en la literatura revolucionaria latinoamericana. Reconoce lo incipiente de este proceso de conceptualización:

> "Acerca de la cuestión nacional en Guatemala no existe todavía una línea sistematizada ni homogénea por parte del movimiento revolucionario. Es una de nuestras mayores deficiencias, no sólo por la importancia que por sí mismo tiene abordar y esclarecer este problema en un país **multinacional** como el nuestro, sino por el hecho de la destacada participación de los **pueblos** indígenas, junto al **pueblo** ladino, en una extensa y pujante guerra popular revolucionaria librada contra sus opresores y explotadores. Y en las filas guerrilleras, en la práctica de la lucha, se comienzan a sentar las bases de la futura unidad nacional" (EGP en Mondragón, 1983: 109, énfasis mío).

16 La versión definitiva del documento apareció en 1982, aunque éste fue elaborado a lo largo de los años 1980 y 1981.

Llama la atención el uso temprano de los conceptos de 'país **multinacional**' y de '**pueblos** indígenas' por parte de una organización revolucionaria, aunque posteriormente hay una retracción en cuanto al primero. El documento es precursor del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), firmado en 1995, que señala que en Guatemala hay cuatro pueblos e indica la pervivencia de la cultura maya en las comunidades: "La lengua, las costumbres, las formas de organización familiar comunal y social, los valores, las tradiciones, la psicología, etcétera, que perviven y provienen de la cultura maya-quiché, con las modificaciones que suponen cuatro siglos y medio de dominación colonial, es lo que constituye la especificidad de la cultura indígena guatemalteca" (*Ibid*.: 114).

Aunque reconoce la importancia de las especificidades culturales de los pueblos indígenas, no incluye un análisis sobre el colonialismo ni la condición subordinada de las mismas. Por otra parte, lo económico se convierte en determinante: "la forma concreta en que ha descansado sobre las espaldas del productor indígena el peso principal de la producción de la riqueza social, por lo cual en Guatemala la condición étnico-cultural de indígena es equivalente a la condición económica de explotado" (*Ibid*.: 115). Sin embargo, a diferencia del PGT, el EGP no reduce la 'contradicción fundamental' a la base económica, sino que ésta incluye también a la superestructura **y** las relaciones de producción: "una fórmula fundamental: fuerzas productivas-relaciones de producción, síntesis que, naturalmente, no se reduce a los factores materiales o económicos que expresa, sino que abarca toda una multiplicidad superestructural extremadamente compleja y rica de elementos políticos e ideológicos" (*Ibid*.: 121). Esta ruptura –y a la vez factor clave para el proceso revolucionario– es explícitamente reconocida por el EGP cuando señala:

> "... uno de nuestros planteamientos fundamentales de línea –quizás el menos ortodoxo dentro de los objetivos programáticos que se derivan de la complejidad de la sociedad guatemalteca y de los problemas por resolver para su transformación revolucionaria– es la tesis de que en Guatemala la contradicción **étnico-cultural constituye uno de los factores fundamentales de todo posible cambio revolucionario** [...] **Al hecho de que los pueblos indígenas y su identidad étnico-cultural se hallen en relación de sujeción con el sistema capitalista agro-exportador dependiente de dominación que han creado históricamente las clases explotadoras en nuestro país y la base económica clasista y política en que esta relación de dominio se sustenta le llamamos contradicción étnico-nacional**" (*Ibid*.: 121-122, énfasis mío).

Así, el EGP formula una apuesta revolucionaria que abarca una doble finalidad: por un lado, "Cambiar las relaciones de producción existentes para terminar con la explotación de unas clases por otra es el objetivo económico clasista de la revolución, y se cumplirá al derrocar el régimen terrateniente-burgués pro-imperialista y llevar a cabo una revolución agraria, antiimperialista y anticapitalista" (*Ibid*.: 122) y por otro "Liquidar las relaciones de dominio étnico-nacionales y eliminar la opresión y la discriminación de que son objeto los pueblos indígenas por el sistema de clases explotadoras es el objetivo étnico-nacional de la revolución"

(*Ibid*.). Además, señala "que la segunda no puede resolverse sino en el marco de solución de la primera. Que ambas están indisolublemente entrelazadas en la medida en que surgieron históricamente como partes esenciales de un mismo sistema de dominación-explotación, forma que adoptó el capitalismo temprano al desarrollarse en su modalidad colonial en América" (*Ibid*.).

Ésta, sin duda, es una de las tesis más avanzadas de la época de las izquierdas latinoamericanas para tratar la doble condición de clase y de dominación étnica, acercándose a las posiciones de González Casanova y Stavenhagen, sin hacer mención del término "colonialismo interno". Esto se debe a que no compartía el análisis del colonialismo interno, dado que los ladinos también fueron producto de la colonia, argumento lógico, aunque obvia el tema de relaciones asimétricas de poder interétnicas. El documento –aunque aparentemente circuló por un período breve– tuvo un impacto en Guatemala, incluso influyó en organizaciones como Tojil. Además, fue retomado por otros actores sociales en América Latina, constituyéndose, por ejemplo, en un importante documento de estudio para el incipiente movimiento indígena en Ecuador.[17] El documento del EGP también advierte un riesgo si las reivindicaciones étnicas no están acompañadas por la lucha de clases: "El peligro principal consiste en el problema de desborde de los factores nacional-étnicos en detrimento de los factores clasistas" (*Ibid*.: 124). La preocupación por un posible desborde de la lucha étnico-nacional es seguida por una reflexión sobre los cambios "inevitables" que erosionarán a la cultura 'maya-k'iche'', en la medida en que las relaciones de producción dejen de ser de índole precapitalista. Aquí podemos percibir el peso que el EGP otorga a la base económica como determinante de la cultura en la superestructura. Veamos:

> "La nueva patria multinacional no podrá evitar que las nuevas relaciones de producción que habrán de instaurarse en nuestro país al eliminar la explotación de unos hombres por otros erosionen la cultura que originariamente se basa en las relaciones de producción precapitalistas. Proponerse lo contrario sería tanto como negarnos a que en nuestro país se desarrollen las fuerzas productivas sociales, a rechazar las conquistas de la ciencia y la técnica que en su desarrollo ha logrado la humanidad. Lo que la nueva patria multinacional sí puede y debe lograr es que la cultura de los pueblos indígenas –lo que tiene de permanente, de válido, de valioso– deje de ser objeto de descomposición, distorsión y rebajamiento por las leyes ciegas y deshumanizantes del capitalismo y por las superestructuras de opresión y discriminación que generan las sociedades basadas en la propiedad privada y en la explotación de unos hombres por otros" (*Ibid*.: 125).

Este párrafo suscita algunas interrogantes. El planteamiento implica que la cultura maya se erosionará inevitablemente cuando las relaciones de producción cambien de precapitalistas a socialistas; en otras palabras, que el proceso de asimilación a la larga es inevitable. ¿Hasta qué punto la cultura depende de las relaciones de producción? Más que el supuesto de la superestructura como reflejo de

17 Conversación con Luis Maldonado, kichwa, dirigente histórico del movimiento indígena y posteriormente primer ministro indígena en Ecuador (septiembre de 2003).

la estructura económica, la idea subyacente aquí es la visión (moderna) lineal y evolutiva de la historia, en donde la cultura y la economía occidental están en la vanguardia. ¿Hay un supuesto de que la cultura "precapitalista" ha sido estática? O dicho en otras palabras, ¿está reñida la cultura indígena con la modernidad?, ¿mantener la cultura indígena requiere "rechazar las conquistas de la ciencia y la técnica"?, ¿qué es "lo que tiene de permanente, de válido, de valioso" los pueblos indígenas? Y quizás, más importante aún, ¿quién decide qué es válido y valioso? El planteamiento del EGP ¿significa reducir lo étnico-cultural sólo a expresiones culturales que no interfieren con la economía? Por otra parte, tampoco advierte sobre la necesidad de buscar mecanismos para combatir el racismo –y el machismo– en el socialismo. Pues tanto la opresión de género como el racismo y opresión cultural son sistemas que no desaparecen *ipso facto* con un cambio en las relaciones de producción y con el fin del capitalismo.

Luego viene una afirmación alarmante al adjudicarse la dirección del movimiento revolucionario la cualidad de ente regulador que va a evaluar qué "aspectos o derechos propios de los pueblos indígenas" serán aceptables o cuáles no: "Es obligación de la dirección del movimiento revolucionario investigar y esclarecer cada aspecto, para que se establezcan las diferencias entre los elementos positivos y los elementos negativos, se aprovechen los primeros y se vayan eliminando los segundos" (*Ibid*.: 127). Esto sugiere un rol de tutelaje –semejante al indigenismo del Estado guatemalteco– de parte de la dirección del movimiento revolucionario sobre los pueblos indígenas, rol que ha sido fuertemente rechazado por los movimientos y dirigentes indígenas del continente. Este derecho autoreservado a decidir por y sobre los pueblos indígenas se combinó con una escasa (o nula) representación de indígenas en los altos mandos de la organización.

Años más tarde, en entrevista con Díaz-Polanco, Mario Payeras reflexiona sobre "Los pueblos indígenas y la revolución": "Al volverlo a leer pienso que tiene más aciertos que errores, pero algunos de éstos son importantes. El de mayor cuantía es concebir a Guatemala como país **multinacional** y proponer un proyecto de nación en base a este concepto: la nueva patria multinacional. Las confusiones políticas a que puede dar origen un error teórico como éste saltan a la vista" (Payeras, 1997: 152, énfasis mío). Habría que profundizar más sobre las razones para la retractación de la tesis de Guatemala como país multinacional; pienso que dentro de ellas estarían los desacuerdos que este planteamiento suscitó en el interior de la misma URNG, y las posiciones que adoptaron diferentes organizaciones indígenas que, a juicio de algunos, "se desbordaron" –justamente al tomar la propuesta muy en serio– e infundieron desconfianza en las organizaciones revolucionarias. A su vez, el concepto de 'multinacional' tuvo eco y fue retomado por el Movimiento Indígena Tojil –analizado a continuación– así como por diferentes movimientos indígenas latinoamericanos, entre ellos la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), con su uso del término "nacionalidades".

La doble mirada de Tojil

La expresión indianista más elaborada y antisistémica en Guatemala, sin lugar a dudas, es el Movimiento Indígena Tojil, compuesto sobre todo por kaqchikeles y k'iche's, que surge a fines de los años setenta. Como su nombre lo indica, Tojil es más un **movimiento** que genera tesis de lucha y pensamiento propio, también fue por unos pocos años una organización de carácter político-militar (Bastos y Camus, 2003). Aunque no significativo en términos numéricos, tiene especial importancia y trascendencia por la naturaleza de sus planteamientos y por el hecho de que constituye una expresión netamente indígena de lucha armada. Tojil rompe los esquemas que la izquierda revolucionaria tenía de los 'indigenistas', pues ni se puede catalogar de reformista –al optar por la lucha armada y no por la vía electoral– ni de 'culturalista' –al asumir también el análisis de clase. Sin embargo, Tojil fue duramente rechazado por una parte significativa de la izquierda revolucionaria. En este sentido, es preciso hacer un análisis minucioso de su visión, discurso, demandas y posicionamientos para luego cuestionar y tratar de entender las actitudes y reacciones de la izquierda revolucionaria a las expresiones autónomas de organización indígena. El análisis también ayuda a elucidar las huellas, consecuencias y atrincheramientos que este rechazo categórico traerá en las relaciones futuras entre la ex guerrilla y el movimiento maya.

El primer documento –o por lo menos el primero a mi alcance– del Movimiento Indígena Tojil es un documento interno, poco conocido titulado "Posturas políticas". Empieza caracterizando la coyuntura: "en Guatemala se plantea una coyuntura de cambio radical, debido principalmente a la oligarquía y gobiernos fascistas de este último cuarto de siglo que han empujado al pueblo en general a tomar esta última y única alternativa [...] se plantea la liberación de sus naciones y ensayan fórmulas que coadyuven al proceso de liberación" (Tojil, circa 1977:[18] 1). Luego presenta su tesis principal: "En este documento se presenta una postura elaborada en base a las dos formas de dominación que sufre nuestro pueblo: opresión nacional y explotación" (*Ibid*.). En seguida, en una nota al final del texto, Tojil aclara que acepta las fronteras actuales del país a pesar de ser una creación colonial, y tampoco piensa 'devolver los ladinos a España', "sino que los aceptamos aquí para que coexistan con nosotros, pero en condiciones de igualdad" (*Ibid*.: 6). Luego, Tojil hace una crítica de las perspectivas que son exclusivamente de clase, así como las que son exclusivamente anticoloniales. Una lucha enfocada sólo a "la explotación del hombre por el hombre, cierra los ojos a otras formas de opresión presentes tales como la opresión colonial y racista", además "Es peligrosa porque

18 El documento, que no lleva fecha, según el ex miembro de Tojil que me lo entregó, es del año 1977. Otras personas cuestionan tanto esa fecha como la fecha 1981 del documento "Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal", argumentando que en este último se hace mención al golpe de Estado del general Efraín Ríos Montt en 1982. Sin embargo, probablemente es anterior a la fecha 1984 señalada por Bastos y Camus en *Entre el mecapal y el cielo: desarrollo del movimiento maya en Guatemala* (2003).

al cerrar los ojos a la opresión nacional (étnica y política) se hace cómplice de la situación interétnica actual y contribuye indirectamente a perpetuarla" (*Ibid*.: 1-2).

Si la sola lucha de clases es insuficiente, también lo es la lucha exclusivamente anticolonial. Con la lucha anticolonial, afirma, los indígenas podrían ganar parcial o total independencia política y cultural, y se liberarían de cierto tipo de explotación (servicio militar, impuestos y uniformización cultural), pero no se liberarían de la explotación económica. También señala que "el mismo Marx dio una gran importancia y un lugar preferente al problema nacional dentro de la perspectiva revolucionaria y dentro de la sociedad socialista", pero que esta posición marxista fue tergiversada posteriormente por otros (refiriéndose veladamente a Stalin) "para salvaguardar sus intereses coloniales de Rusia sobre las naciones que componen ese Estado" (*Ibid*.: 2). Resalta como buen arreglo la iniciativa impulsada por Tito de crear un Estado multinacional en Yugoslavia. Finalmente, Tojil presenta su posición, a su decir, la "Postura Indianista". En resumidas cuentas, su propuesta consiste en que "la lucha de liberación emprendida por el pueblo indio debe ser simultánea y complementariamente anticolonialista y clasista. La postura indianista sostiene que las reivindicaciones nacionalistas y clasistas del pueblo indio deben estar asociadas a lo largo de la lucha. Ellas deben iluminarse recíprocamente y deben ejecutarse conjuntamente" (*Ibid*.: 4). Aunque esta tesis tiene semejanzas con "Los pueblos indígenas y la revolución" del EGP, reemplaza el análisis de la (secundaria) 'contradicción étnico-nacional' con el análisis del colonialismo interno o la opresión que está a la par con la explotación, y su arreglo dual –clasista y anticolonial– para formar una sociedad socialista y multinacional en Guatemala.

En el documento más completo de Tojil que fue circulado por MAYAS (su oficina de relaciones internacionales en la ciudad de México), "Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal" (circa 1982), Tojil mantiene esta visión articulada entre la lucha contra la explotación y la lucha contra la dominación, y toma un paso más en su análisis, llegando a una solución de tipo federado, proponiendo la autonomía de las 'naciones mayances'. La demanda por la autonomía de las naciones mayances tiene implicaciones tanto económicas como político-culturales; significa ser:

a) Autónomas para destruir los mecanismos que engendran su sujeción y agravan su subdesarrollo. Actualmente, sus economías están sometidas a los intereses de la oligarquía de la comunidad ladina dominante.

b) Autónomas para salvaguardar el derecho a la existencia y a la expresión de la diferencia cultural; y rechazar la ideología falaciosa del centralismo del estado nacional que pretende que la diferencia es incompatible con la eficacia y la unión, o que el progreso implica uniformación y estandarización cultural.

c) Autonomía en fin, para realizar nuevos pactos federativos con otras formaciones nacionales progresistas, pero **en igualdad de condiciones** y categoría (*Ibid*.: 10, énfasis mío).

Es sorprendente leer este tipo de discurso –derecho a la autonomía y derecho a la diferencia en igualdad de condiciones–, tan común a partir de mediados de los años noventa, en un documento de inicios de los años ochenta. Efectivamente, resultó desconcertante para las organizaciones revolucionarias (y seguramente preocupante –aunque no tengo documentación de la época al respecto– para el Estado y las clases dominantes). Tojil también postula la unidad pan-étnica, señalando el carácter artificial de las fronteras que separan a las naciones mayas en el sureste de México, Guatemala, Belice y Honduras. Esto en particular suscitó temor a la escisión. Además, el documento resalta la resistencia de los *Ajq'ijab'* –sacerdotes mayas, guías espirituales o contadores del tiempo–, quienes mantienen, practican y transmiten la espiritualidad y la cosmovisión: "la organización sacerdotal de los AJK'IJ. […] ellos han sido, son y serán los últimos bastiones en la defensa del sistema de la calendarización del tiempo, de las lenguas mayances, del culto a los ancestros, de las oraciones a la Madre Tierra, del servicio en las cofradías, porque ellos no pueden aculturarse ni 'claudicar'" (*Ibid*.: 15). Esta temprana mención acerca de la cosmovisión y los guías espirituales se desarrolla mucho más a partir de los años noventa.

Hay coincidencias entre la forma en que González Casanova entiende el colonialismo –en el terreno económico, político social y cultural– (2006: 409) y lo señalado por Tojil casi veinticinco años antes: "la colonización es el fenómeno global de la explotación y opresión económica, política, cultural y militar del pueblo indio en manos de la burguesía de la comunidad ladina" (Tojil, circa 1982: 8). Por otra parte, Tojil declara firmemente su "rechazo a toda solución integracionista o asimilacionista" (*Ibid*.: 16). Reconoce que los planteamientos indianistas pueden apuntar a diferentes soluciones "de índole separatista, autonomista, secesionista o independentista porque cuestionan el centralismo estatal y no la falta de participación o integración en el mismo" (*Ibid*.). Sin embargo, Tojil no propone una ruptura con el país, sino una solución de índole **federal**: "La solución federalista es la única solución viable porque además de significar igualdad de derechos y poderes entre las comunidades india y ladina es la única que concuerda relativamente con los lineamientos del proyecto indio contemporáneo, obliga a los ladinos [a] asumirse y comportarse como nación pueblo sin necesidad de indianizarse. Además es la fórmula que da estabilidad política porque mantiene la diversidad étnica en la unidad estatal mediante la descentralización" (*Ibid*.: 18). Aunque ha habido arreglos federales en diferentes países del mundo (no sólo países grandes como Estados Unidos y la ex Unión Soviética sino también países pequeños como la Confederación Suiza), esta propuesta cayó como 'bomba', explicando, a mi entender, la súbita retracción del concepto de patria o país multinacional por parte de Mario Payeras, y el retiro –o restricción– del documento "Los pueblos indígenas y la revolución" de circulación.

Antes de analizar la reacción que provocó "Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal", es preciso situar este documento en el contexto de las perspectivas indianistas latinoamericanas. Los indianistas

en Guatemala tenían contacto con y conocimiento de algunos escritos indianistas de otros países del continente tempranamente (incluso varios textos fueron reproducidos por medio de la *Revista Ixim* que circuló en Guatemala entre 1977 y 1979). Y los escritos de Fausto Reinaga se empezaban a conocer alrededor de 1975 según una de las personas entrevistadas. A diferencia de Tojil, Reinaga planteaba como antagónicos el marxismo y el indianismo. Luego de dejar el Partido Comunista, se dedicó a promover la reflexión y también la creación de un partido indianista. "Los blancos [...] tienen hoy pavor y terror de llamar indio al indio. Diciéndoles 'hermano campesino' quieren y creen borrar de la memoria del indio lo que han hecho en cuatro siglos con el indio [...] pretenden presentar bajo el nombre 'campesino' a otro ser, no al indio" (Revolución, 137). "Así, declara que el problema del indio no es la asimilación, es la liberación: 'No es un problema de clase (clase campesina), es problema de raza, de espíritu, de cultura, de pueblo, de Nación' (141)" (Reinaga en Stephenson, 2005). A nivel de hipótesis muy preliminar, la manera en que se construyó el campesino (y el minero) en Bolivia en **oposición** al indígena puede tener que ver con esta relación antagónica entre el clasismo y el indianismo en los escritos y posicionamientos de Fausto Reinaga, así como la falta de abordaje de lo étnico-nacional de la izquierda tradicional boliviana.[19]

Esto no se dio de la misma manera en Guatemala ni en los análisis de algunas organizaciones revolucionarias ni en el indianismo. Incluso, la "República Popular Federal" de Tojil pone en evidencia una interlocución y conocimiento detallado de los escritos no sólo de Stalin sino de Marx y Lenin[20] sobre la cuestión nacional; y la inspiración de una república federada viene de las tesis leninistas y de los casos de Yugoslavia y Checoslovakia, no de México, el país vecino. En particular, los planteamientos del austro-marxismo de Otto Bauer y su concepto de nación y de Amílcar Cabral y su concepto de revolución cultural fueron retomados por algunos de los intelectuales indianistas en Guatemala. Por otra parte, la fuente dual de inspiración del marxismo y de liberación nacional para Tojil tiene mucho sentido en un contexto o momento (pre)revolucionario. Lo cierto es que el análisis de Tojil se nutre más de la realidad y los arreglos de los países del ex Bloque Socialista que de los escritos de otros indianistas en América Latina o del marxismo de corte más ortodoxo.

Por un lado, el discurso de Reinaga suele ser incendiario: "No escribo para los oídos hipócritas del cholaje. Yo escribo para los indios. Y los indios necesitan una verdad de fuego. Hay que meter el dedo en la llaga de una dignidad herida

19 Como señala Álvaro García Linera, actual vicepresidente de Bolivia, para el marxismo boliviano en los años setenta "no había indios ni comunidad [...] esta posición obligará al emergente indianismo político a afirmarse precisamente en un combate ideológico, tanto contra las corrientes nacionalistas como contra las marxistas, que rechazaban y negaban la temática comunitaria agraria y étnico-nacional" (García Linera, 2005: 483).

20 Incluso señala: "La teoría Leninista de las nacionalidades otorga a cada [una] de las naciones, el derecho a la autodeterminación, es decir, a constituirse en Repúblicas Autónomas, el derecho a reconocer Regiones Autónomas dentro de sus fronteras, y el derecho de separarse de toda Formación estatal que los negare u oprimiere como pueblos" (Tojil, circa 1982: 10-11).

por cuatro siglos de humillación. Hay que barrenar, con hierro al rojo vivo, su corazón, hasta que partido en dos, eche oleajes de sangre. Hay que golpear su cabeza y su conciencia hasta que se conviertan en un volcán vomitando océanos de odio, odio de 400 años. Hay que rugir como un león hasta desatar la tempestad que hará polvo a esta sociedad mentirosa y criminal" (Reinaga en Ticona, 2006). Es clara la influencia de Fanon y su apelación a la violencia descolonizadora como fuerza purificadora; así, Stephenson entiende que "Reinaga utilizó una retórica de confrontación precisamente porque quería escandalizar a sus lectores para que empezaran a examinar de manera crítica las injusticias racistas del colonialismo y para incitarlos a que rompieran con un punto de vista epistemológico occidental que reproducía el ciclo de opresión y dominación" (Stephenson, 2005). En cambio, el discurso de Tojil es de tono mesurado y respetuoso. No está en contra de las fuerzas revolucionarias, más bien termina su documento con un reclamo por no ser aceptado ni entendido por la izquierda y una advertencia que implica el alejamiento de la misma: "Entonces, acorralado y reprimido por los unos, negado y bloqueado por los otros; puede ser que sólo le quede la solución solitaria: hacer su propia revolución, hacer su propia guerra de liberación nacional. Porque, por qué Marx acepta trabajar en equipo con Jesucristo pero no con Tojil en la lucha contra el Tío Sam y sus cómplices" (Tojil, circa 1982: 25). Es decir, si bien la izquierda revolucionaria aceptó trabajar con el ala progresista de la Iglesia (rompiendo con los imaginarios de la religión como el "opio del pueblo" tan criticados por Marx), ¿por qué entonces no estaba dispuesta a aliarse con Tojil? Ante el rechazo de las organizaciones que conformaban la URNG, y a diferencia de los indianistas como Reinaga que se oponían a la izquierda, Tojil se distanció como consecuencia del rechazo de ésta. La gran incógnita a resolver es ¿por qué las organizaciones revolucionarias fueron tan desdeñosas hacia Tojil?

Reacciones a los planteamientos de Tojil

Reconociendo que hay diferencias entre las organizaciones y entre las personas que las integran, la tendencia predominante del movimiento revolucionario guatemalteco, al igual que CLALI, fue de calificar a los indianistas –sobre todo si tenían niveles de escolaridad o provenían de familias más acomodadas– de 'culturalistas', 'indigenistas', 'etnopopulistas' o 'etnicistas' (véanse, por ejemplo, Martínez Peláez, 1982b; EGP en Mondragón, 1983; Arias, 1985; Payeras, 1997. De hecho, los términos 'indigenistas' y 'culturalistas' formaban parte del léxico común de la época en las organizaciones revolucionarias). No queda clara la razón por la cual se solapa el indianismo con el indigenismo cuando se trata de dos vertientes muy diferentes: el indigenismo –sobre todo en México– es una política de Estado que permite la expresión de rasgos culturales en el proceso de integración, lo que –a la larga– se convierte en la asimilación de los indígenas. En cambio, el indianismo es

un planteamiento contrahegemónico y antisistémico que, en el caso de Tojil, implicaba simultáneamente la lucha por el socialismo y la liberación de la opresión étnico-cultural. Esta insistencia en vincular al indianismo con el indigenismo (CLALI, 1983; Díaz-Polanco, 1987), ha sido criticada por diversos autores (Stephenson, 2005; Cruz, 2010). El CLALI considera que el indigenismo y el etnopopulismo: "Tienden a despojar a la cuestión étnica de sus elementos más impugnadores, despolitizándola y reduciéndola en su raíz a un problema básicamente 'cultural'; el efecto de ellos ha sido constituir un esquema teórico-práctico que contribuye en medida apreciable a desmovilizar a los grupos étnicos, obstaculizando sus intentos de crear organizaciones propias con mayor alcance reivindicativo y mediatizando sus luchas" (CLALI, 1983: 127). Aunque esta descripción poco tiene que ver con las propuestas ya analizadas de Tojil, equiparar el indianismo con el indigenismo y el etnopopulismo es una manera de justificar su rechazo al mismo.

Hay dos documentos que nos permiten entender la manera en que la izquierda revolucionaria estaba entendiendo las propuestas y reclamos de Tojil. El primero, un documento de cinco páginas (sin fecha ni autor) es: "Comentarios sobre el Texto: 'Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal'".[21] Éste parece ser un análisis **para** la URNG de un 'experto no indígena' –probablemente del CLALI– y no un documento interno que exprese la posición de la URNG. El otro es un documento interno de Octubre Revolucionario:[22] "Las corrientes político-ideológicas dentro del movimiento indio guatemalteco" (1988), donado por Yolanda Colom al Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) luego de la muerte de su esposo, Mario Payeras. En ambos documentos se nota una influencia del conflicto en la costa atlántica de Nicaragua[23] y las lecciones para la izquierda de éste.

En la misma tónica que Díaz-Polanco y el CLALI, ambos documentos califican de 'etnopopulista' o 'etnicista' al documento de Tojil. Esto resulta verdaderamente sorprendente, cuando Tojil claramente habla de socialismo y de lucha de clases (además del colonialismo interno). A modo de síntesis, los comentarios al documento de/para la URNG señalan que hay una "exaltación de lo étnico" que resulta llamativa para los indígenas y reconoce que "los revolucionarios en general habían descuidado por considerarlo (erróneamente) como secundario o sin importancia para el proyecto popular (reduccionismo economicista o proletarista...)" (Comentarios, s.f.: 1 en Cojtí Cuxil, 1997) Señala que la propuesta conlleva un gran atractivo por su exaltación de lo étnico y encuentra tres riesgos principales:

21 Este documento es citado y analizado por Demetrio Cojtí Cuxil en su libro sobre el movimiento maya (1997).

22 Octubre Revolucionario se escindió del EGP en 1984.

23 A partir de errores del gobierno sandinista y al no ser atendidos sus reclamos históricos como pueblos indígenas, un grupo de miskitos se alzaron a la contrarrevolución –con financiamiento de la CIA, que manipuló la situación para sus propios fines– en contra de la Revolución Sandinista. El conflicto armado finalmente fue resuelto mediante la creación de autonomías regionales en la costa caribe de Nicaragua (véase, entre muchas otros, Frühling, González y Buvollen, 2007).

a) la idea de una 'tercera vía' –una solución distinta a la burguesa y a la de las clases populares– (aquí pareciera que la izquierda se abroga el derecho de representar a todas las 'clases populares');[24] *b)* el divisionismo: dado el "gran potencial político" del 'etnopopulismo' es peligroso, ya que este enfoque divide y confronta –según el documento– a los grupos explotados de los sectores dominados, debilitando así la lucha contra las oligarquías; es decir, luchar en contra de otras asimetrías de poder que no sean la lucha de clases genera división. De hecho, este criterio también imperó en las incipientes demandas de género presentadas por mujeres en las filas de las organizaciones revolucionarias; y *c)* señala que el indianismo que proviene de Estados Unidos está vinculado directa o indirectamente con la CIA, y que el imperialismo se ha infiltrado en el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas y en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas[25] (*Ibid*.: 2). Refuta la idea de las **naciones** indígenas. Sin embargo, acepta como 'legítimas' las demandas como el reconocimiento de los idiomas mayances, la necesidad de redelimitar las fronteras departamentales y municipales según las comunidades lingüísticas y el derecho al autogobierno étnico y lingüístico (*Ibid*.: 4).

El documento termina señalando:

> "... es preciso incluir en un programa étnico detallado **de la revolución** esas demandas. Incluso hay que ir más allá, incluyendo demandas adicionales. La idea es que la revolución no sólo se ponga en igualdad de condiciones con esos grupos etnicistas en cuanto al reconocimiento de los derechos indígenas, sino que vaya más allá, **que se pongan a la vanguardia**. No hay ninguna razón para suponer que las demandas populares, profundas legítimas, de los indígenas sean incompatibles con los propósitos y metas de la revolución. Hay que demostrar esto en la práctica, incluyendo en el programa de la revolución todas las demandas propias de los indios, sin prejuicios y sin temores, como lo ha hecho la Revolución Popular Sandinista" (*Ibid*.: 5, énfasis en el original).

Es decir, si los planteamientos están hechos por las organizaciones revolucionarias, son aceptables, incluso pueden ir "más allá", pues se trata de demandas legítimas de los pueblos indígenas. Pero si provienen de organizaciones indianistas autónomas, los planteamientos ya no son legítimos, sino indigenistas, etnicistas, etnopopulistas y hasta contrarrevolucionarios. El problema de fondo, entonces, pareciera ser más bien quién está a cargo y quién controla el proceso.

A diferencia del tono mesurado del documento arriba señalado en que se analiza "Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal", en los hechos, las reacciones de las organizaciones de la URNG al mismo fueron poco tolerantes, según algunos entrevistados de Tojil. Los 'sospechados

---

24 Mientras que Tojil efectivamente ofrece una solución para todos los indígenas independiente de su clase social (también para los ladinos) con su propuesta de República Popular Federal, la propuesta marxista hace lo mismo al ser una propuesta de **sociedad**, dirigida por la clase obrera.

25 Más bien, estos organismos tenían una influencia de los antropólogos de Barbados, lo cual pone en evidencia lo insidioso del argumento.

autores' fueron sometidos a una especie de inquisición por miembros de la URNG en la ciudad de México. Describe el incidente uno de los 'acusados':

> "Juntaron los dos documentos base de Tojil que se habían compartido por allá [en México], estaba el primer periódico de Rutzijol, allá nació Rutzijol, y […] una presentación muy general de MAYAS […] Nos encerraron y nos pusieron los tres, cuatro documentos en la mesa. Era una interpelación –no la más adecuada– querían que nos confesáramos, ¿cómo está todo esto? No se creó la condición para decir, 'bueno es una iniciativa, es algo que coincide o no coincide'. Sino que era como decir: 'ustedes son los responsables de éstos o qué', casi un juicio. Había un tipo de cuestionamiento de **por qué** nosotros con estos documentos. Al final dijeron que si nosotros éramos de la burguesía [k'iche'] de Quetzaltenango (risas). Tuve que declarar que no soy k'iche', pero comparto como pueblo maya. Había siempre ese prejuicio. Pasamos ese momento, y dijimos 'a nosotros lo que nos interesa es coordinar, a nosotros lo que nos interesa es ver qué puntos tenemos en común'. Y les dijimos que esto ya había sido presentado en Guatemala y que nuestro interés era ser un miembro –si era posible– de la URNG. No siendo así, entonces habíamos optado con el MRP [Movimiento Revolucionario Popular]. Fue en el 82 más o menos" (conversación grabada, 2006, énfasis del autora).

Esta narración deja ver que en la URNG había desconocimiento en torno al indianismo, además de desconfianza, al considerar que los integrantes de Tojil podrían provenir de la pequeña burguesía k'iche' de Quetzaltenango (véase también Arias, 1985: 99). Es preciso señalar que en esta reunión también había personas de la URNG más anuentes a los postulados de Tojil, sin embargo, sus posiciones quedaron marginadas. El entrevistado deja claro que ante la negación a la solicitud de Tojil para integrarse a la URNG, Tojil se alía con una escisión de la ORPA.

El otro documento interno, de Octubre Revolucionario, demuestra un conocimiento profundo sobre las distintas expresiones étnico-revolucionarias y cierta apertura a la mayoría de ellas. Por esa misma razón, su rechazo tajante hacia Tojil es desconcertante, a tal punto que yo dudaba en un momento que habíamos analizado los mismos documentos. Octubre Revolucionario sitúa a Ja C'amabal I'b (grupo indígena dentro de Octubre Revolucionario) como 'indios revolucionarios' y la expresión más interesante al unir lo étnico con el análisis de clase.[26] A su vez, califica de etnicista y etnopopulista a Tojil. Asevera, entre otras cosas, que éste "intenta negar desde otro ángulo el carácter clasista de la cuestión étnico-nacional", que "aparece como proyecto inocuo en relación con los intereses y proyectos fundamentales de las clases dominantes".[27] Señala que "Independientemente de las intenciones [...] esta posición favorece al proyecto contrainsurgente y burgués [...] logrando mediatizar sectores indios con mayor eficacia que el indigenismo integracionalista" (Octubre Revolucionario, 1988: 9-11). A pesar de que las demandas que enarbolaran los 'indios revolucionarios' eran casi iguales a las de Tojil, los

26 No hace ningún reconocimiento al hecho de que Tojil también integró los elementos étnicos y de clase.

27 Es difícil entender cómo un proyecto que cuestiona el sistema capitalista y el sistema de dominación o colonialismo interno podría parecer 'inocuo' a los intereses de las clases dominantes.

indianistas resultaban ser 'contrainsurgentes' y convertidos en enemigos públicos. El tratamiento de Tojil pareciera ser un punto ciego en un análisis por lo demás profundo y sugerente.

¿Por qué esta ceguera o falta de consistencia? Puede ser que el planteamiento de una 'nación maya' (Guatemala, partes de México y Belice) asustara a la izquierda ante el riesgo de secesión, aunque los planteamientos de "República Popular Federal" no van en ese sentido, y sólo podría haber sido imaginado como una 'agenda oculta'. En definitiva, un aspecto que parece haber asustado tanto a la URNG como a Octubre Revolucionario era que los indianistas se organizaran **a solas** –es decir, sin ladinos ni mestizos–, quizás pesaba el imaginario interiorizado en Guatemala de los indios que bajan de las montañas y 'le dan vuelta a la tortilla'. Por otra parte, organizarse a solas también resultó 'divisionista' cuando se trataba de mujeres o incluso cuando surgían análisis y demandas vinculadas a la opresión de género (Macleod, 2008). Pero a diferencia de las demandas contra el machismo que fueron calificadas de 'burguesas', las demandas de una organización indígena a solas fueron consideradas 'contrarrevolucionarias'. Curiosamente, entre las lecciones aprendidas de la experiencia nicaragüense no incluían la propuesta básica de "que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación" (Barbados I, 1971: 27).

Recogiendo las percepciones de la época, un elemento que se destaca es el miedo que infundía Tojil sobre una posible escisión del país, aunque Tojil habla específicamente de una república federada. Una aseveración muy delicada era descalificar a las organizaciones indianistas de contrarrevolucionarias asociándolas con la CIA (entre otros, véase Arias, 1985: 99). Otra reacción era considerar a los indígenas que criticaban el racismo y la discriminación como 'racistas al revés' (*Ibid*.). Hubo especial desconfianza hacia los indígenas con mejor situación económica, calificados peyorativamente como 'burguesía indígena' por intelectuales de izquierda (Solórzano, 1982;[28] Chamix, 1982; Arias, 1985). En su fascinante libro *For Every Indio Who Falls: A History of Maya Activism in Guatemala, 1960-1990* (2010),[29] la historiadora estadounidense Betsy Konefal traza los debates, retomándolos con sus entrevistados más de treinta años después. Mediante este proceso, dos situaciones se perfilan. Por una parte, se pone en evidencia que autores como Arturo Arias han realizado una profunda autocrítica (véase Arias, 2008) en relación con las posiciones arriba señaladas que no eran personales sino compartidas por gran parte de la dirección e intelectualidad de las organizaciones revolucionarias, quienes a la vez influyeron en los cuadros medios y las bases. Pero por otra parte, también queda claro que el daño y las heridas que este tipo de descalificaciones causaron a los indianistas no se esfumaron con el tiempo. Una de las personas objeto de considerable difamación pública fue el líder k'iche' Miguel

28 En su artículo, Solórzano le da especialmente duro a los planteamientos de Jean-Loup Herbert, a quien acusa de idealización de lo indígena (pág. 45).

29 Aún no existe una versión en español de este libro, cuyo título se traduce como: *Por cada indio que cae: una historia del activismo maya en Guatemala, 1960-1990*.

Alvarado, quien había estado en los frentes urbanos del EGP y de la ORPA (Konefal, 2010: 145), y justamente por su desencanto con estas organizaciones optó por el indianismo. Alvarado reclamó amargamente a la autora que los indianistas fueron falsamente acusados de contrarrevolucionarios. Sugirió también que muchos dirigentes revolucionarios ladinos parecían tenerles un miedo subjetivo a los indianistas (*Ibid*.: 146).

Konefal también identifica la manera en que los indianistas fueron descalificados ante otros públicos. Retomando la introducción de Elizabeth Burgos Debray en la versión en inglés del libro *Me llamo Rigoberta Menchú* (1984), Konefal señala que Burgos "advierte a los lectores que no había que confundir a estos 'indigenistas' con los verdaderos revolucionarios– los cuatro grupos guerrilleros de la URNG, las familias de los detenidos-desaparecidos, y los sindicatos" (Konefal, 2010: 161). Es interesante que esta advertencia no esté en la versión en español. Finalmente, otra razón, señalada por un ex dirigente del EGP, por la cual Tojil causaba recelo en algunas de las organizaciones revolucionarias era que estaba formado por una buena parte de los combatientes de éstas, quienes, durante un tiempo, mantuvieron una doble militancia (Cojtí Cuxil, 1997: 102), para posteriormente incorporarse plenamente a Tojil. Esto contribuyó al rechazo de las directivas de las organizaciones revolucionarias, aunado a la desconfianza teórica y política que tenían, así como sus propias tendencias hegemónicas.

Reflexiones finales

En este capítulo podemos constatar que durante el apogeo del conflicto armado las organizaciones revolucionarias guatemaltecas hicieron aportes significativos sobre la 'cuestión étnico-nacional' (EGP) y el racismo estructural (ORPA) y despertaron conciencia sobre temas cruciales de la realidad nacional entre sus militantes, con proyección a otros sectores sociales. Sin embargo, por diversas razones, estos planteamientos en gran medida 'se cayeron de la agenda revolucionaria' a comienzos de los años ochenta. A pesar de esto, algunos militantes indígenas de estas organizaciones se convirtieron en figuras públicas, como Rigoberta Menchú, Francisco Calí y Gabriel Ixmatá, quienes realizaron trabajo de incidencia en las Naciones Unidas. Posteriormente, Rigoberta Menchú fue postulada y nombrada Premio Nobel de la Paz en 1992, año simbólico de los Quinientos Años desde la conquista/invasión española. Surgieron organizaciones mayas con vínculos con las organizaciones revolucionarias, como son Majawil Q'ij y la Liga Maya, y también grupos de reflexión en las mismas organizaciones revolucionarias (véase Macleod, 2008).

Así, las organizaciones revolucionarias ofrecían una vía y una oportunidad para la participación política de los indígenas, pero a la vez se convertían en interlocutoras (u 'Otro') con quien dialogar y entrar en disputa en un proceso de creación de expresiones **autónomas** de parte de los indígenas. En la práctica, había cruces –tanto de personas como de ideas– entre revolucionarios e indianistas, la elaboración de demandas político-culturales y de auto-representación entre los últimos.

La actitud de las organizaciones revolucionarias ante el Movimiento Indígena Tojil es la expresión más palpable de la incapacidad, o la falta de voluntad de las dirigencias revolucionarias ladinas, de entablar relaciones en condiciones equitativas y de respeto con una organización que comparte su visión de la lucha de clases, opta por la vía armada, pero a la vez cuestiona las asimetrías de poder entre ladinos y mayas. Este rechazo por parte de la URNG, bajo el argumento de que Tojil no era una organización consolidada y que por lo tanto sus integrantes deberían incorporarse a las organizaciones ya conformadas en la URNG, junto con la escalada de represión, los reveses en el auge revolucionario y el subsiguiente reflujo contribuyen a intensificar las asperezas y desconfianzas mutuas. Como reacción, y a modo de hipótesis, muchos indianistas empezaron a rechazar el análisis marxista de lucha de clase, aunque no las reivindicaciones socioeconómicas –que antes habían sido parte fundamental de sus programas y plataformas de lucha–, en un intento de distanciarse de la URNG y del marxismo.

Poner distancia al análisis de clase a la vez podría haberse agravado debido al contexto de derrota y al acoplamiento a las opciones de la coyuntura, además de razones de sobrevivencia económica. De este modo, ante la cerrazón de las dirigencias de las organizaciones revolucionarias y los resentimientos que esta intolerancia despertó en muchos indígenas, además de la atroz represión en comunidades indígenas y los contextos nacional e internacional desfavorables, muchos indianistas empezaron a priorizar así sus reivindicaciones étnicas por encima de las reivindicaciones económicas. En otras palabras, sugiero que el análisis de la izquierda se convirtió en una profecía autocumplida, en gran medida por su propio rechazo al indianismo. Los indianistas terminaron –aunque no habían empezado así– poniendo distancia con la lucha de clase y a las fuerzas revolucionarias. Esta brecha fue exacerbada por el 'ajusticiamiento' de varios indianistas por parte de las organizaciones político-militares (Bastos y Camus, 2003; Macleod, 2008). Pero a la vez hay otro tipo de acercamientos, por ejemplo, ex militantes indígenas (e incluso mestizos) de la URNG que se han acercado a los planteamientos político-culturales desarrollados por los intelectuales mayas, e incluso una inmersión en la cultura y cosmovisión maya.

La descalificación por parte de la dirigencia de la izquierda revolucionaria hacia las organizaciones indianistas al denominarlas 'etnicistas', 'etnopopulistas', 'indigenistas' y 'culturalistas' sencillamente no reflejaba la realidad de Tojil, como tampoco captaba los planteamientos del Grupo de Barbados. Esta lectura sesgada

probablemente se debió a diferentes factores. Inmersos en un contexto geopolítico de este/oeste, la lógica de 'estás conmigo o estás contra mí' ejercía un peso fuerte como lógica de guerra tanto interna como externa. Sin embargo, tildar como 'divisionismo' a la crítica al colonialismo interno (al igual que a la crítica al patriarcado) es una manera de resistir una mirada autocrítica hacia el interior de las mismas filas revolucionarias. Más que un problema de 'paradigmas' vigentes en la época que **no permitían ver** más allá de su propia lógica, fue una forma de '**construir al Otro**' para deslegitimarlo. El hecho de que hubiera ciertos planteamientos novedosos para la época que eran compartidos entre revolucionarios e indianistas significa que estas opciones no eran mutuamente excluyentes. El EGP y la ORPA tampoco planteaban que la base económica iba a **resolver** –aunque sí determinara en última instancia– las contradicciones estructurales como el racismo. Pero sí tendían a postergar las reivindicaciones culturales 'para después de la revolución' (ORPA) o se autonombraban como autoridad moral para decidir qué mantener y qué descartar de la cultura indígena (EGP). Los indianistas percibían la cerrazón de parte de las organizaciones revolucionarias como "el prejuicio que genera el racismo, como secuela del colonialismo interno" (entrevista, 2006).

De esta manera, la izquierda guatemalteca, al no incorporar las reivindicaciones de "autonomía cultural y política de una nación india" (Tojil, circa 1982) al proceso revolucionario, limitó aún más sus posibilidades de éxito y perdió una oportunidad histórica a escala mundial de proponer, como señala Carol Smith, una sociedad revolucionaria cuya agenda era la creación del socialismo multicultural (Smith, 1992). Los albores visionarios del EGP y la ORPA fueron dejados de lado no sólo por la muerte de gran parte de sus fundadores, sino probablemente por los mismos prejuicios interiorizados y miedo en las dirigencias al 'desborde' de los indígenas, así como las divergencias en el análisis de las organizaciones integrantes de la URNG. Además, estaba el miedo de la 'fuga de cuadros indígenas', señalado en los comentarios a la "República Popular Federal", por lo atractivo que podría resultar el discurso indianista. La desconfianza de las fuerzas revolucionarias fue dirigida sobre todo a los indígenas 'letrados' que analizaban y cuestionaban críticamente (Macleod, 2008).

La tendencia a ejercer cierto hegemonismo de parte de las organizaciones revolucionarias (documentada por Bastos y Camus, 2003; Cojtí Cuxil, 1997, entre otros) desembocó en una fractura polarizada –con algunas excepciones– entre 'mayanistas' y 'populares' en el movimiento maya que emerge a mediados de los años ochenta (véase el capítulo de Santiago Bastos en este tomo). Aunque los 'populares' empezaron a retomar muchas de las reivindicaciones y del discurso maya a partir de los Quinientos Años, resignificando sus propias demandas y prácticas, es sólo a partir del nuevo milenio que estas heridas entre 'mayanistas' y 'populares' empiezan a sanar y comienza a haber un mayor acercamiento y confianza mutua. En este proceso, la cultura, la cosmovisión y la identidad –temas que dividían a los indígenas en los años setenta–, además de la lucha contra el racismo y el etnocentrismo, son justamente los puntos que actualmente unen a un movimiento hetero-

géneo y fragmentado, como todo movimiento social hoy en día en la Guatemala posguerra. También los une el tema del territorio y lucha por los recursos naturales y contra los megaproyectos, cuestiones que también convocan a amplios sectores mestizos progresistas o de las izquierdas. Está por verse si se logra articular las luchas por el territorio de los campesinos mayoritariamente indígenas contra las mineras con los conceptos de territorio como base del derecho al autogobierno elaborados por algunos intelectuales mayas urbanos.

No es sino hasta el levantamiento zapatista en Chiapas en 1994 que las reivindicaciones étnico-culturales y autonómicas logran ser más comprendidas y aceptadas, en este caso, por una parte significativa de la izquierda mexicana. Se empieza a incorporar a sus visiones de transformación social el derecho a la diferencia en igualdad de condiciones y a respetar la insistencia de los indígenas chiapanecos en estar a cargo de sus propios procesos. La experiencia guatemalteca –con todos sus aciertos y errores– constituye una importante experiencia previa –conocida y analizada por algunos círculos del zapatismo– para el tránsito hacia esta nueva manera de incorporar las especificidades de los pueblos indígenas, la superación del colonialismo interno y la construcción de condiciones para “un mundo en que quepan muchos mundos”. Por otra parte, la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) es otro factor que incide en la sensibilización de actores gubernamentales y de la sociedad civil en cuanto al derecho a la autodeterminación y al autogobierno de los pueblos indígenas.

Bibliografía

Anderson, Benedict (1985 [1983]) *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: Fondo de Cultura Económica).

Arias, Arturo (1985) "El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983" en Daniel Camacho y Rafael Menjívar (coords.) *Movimientos populares en Centroamérica* (San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA)/FLACSO/UNU/IISUNAM).

—————— (2008) "Revisitando el genocidio guatemalteco a diez años de la firma de los acuerdos de paz" en *Espacios políticos*, Año 1, No. 0, julio, págs. 31-38.

Barre, Marie Chantal (1982) "Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina, 1940-1980" en Guillermo Bonfil Batalla *et al.*, *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio* (San José, Costa Rica: FLACSO).

Bastos, Santiago y Manuela Camus (2003) *Entre el mecapal y el cielo: desarrollo del movimiento maya en Guatemala* (Guatemala: FLACSO/Editorial Cholsamaj).

Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) (1981) *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México: Editorial Nueva Imagen).

Cojtí Cuxil, Demetrio (Waqi' Q'anil) (1997) *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El movimiento maya (en Guatemala)* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

—————— (2002) "Presentación" en Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

Collins, Patricia Hill (1998) *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Colombres, Adolfo (comp.) (1975) *1492-1992. A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva* (Buenos Aires: Ediciones del Sol / Centro de Estudios Históricos, Antropológicos y Sociales Sudamericanos (CEHASS)).

Cruz, Gustavo R. (2010) "El soplo vital del indianismo revolucionario. Fausto Reinaga (1906-1994)", manuscrito, artículo en proceso de publicación, CIALC, UNAM, México D.F.

Chamix, Pedro (1982) “La importancia revolucionaria de conocer los movimientos indígenas” en *Revista Polémica* (San José, Costa Rica) No. 3, enero-febrero.

Dary, Claudia (2013) “Acknowledging Racism and State Transformation in Post-war Guatemalan Society” en Jennifer L. Burrell y Ellen Moodie (eds.) *Central America in he New Millenium: Living Transition and Reimagining Democracy*. CEDLA Latin America Studies No. 102 (New York: Berghahn Books).

Díaz-Polanco, Héctor (1981) “Etnia, clase y cuestión nacional” en *Cuadernos Políticos* (México, Editorial Era) No. 30, octubre-diciembre, págs. 53-65.

—————— (1987) *Etnia, nación y política*. Colección Principios (México: Juan Pablos Editor).

Falla, Ricardo (1992) *Masacres de la selva: Ixcán, Guatemala (1975-1982)*. Colección 500 Años, Vol. 1 (Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos).

Fanon, Frantz (1952) *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press).

—————— (1965 [1961]) *Los condenados de la tierra*. Colección Popular No. 47 (México: Fondo de Cultura Económica).

—————— (2007) “Concerning Violence” en Bruce Lawrence y Aisha Karim (eds.) *On Violence: A Reader* (Durham: Duke University Press).

Figueroa Ibarra, Carlos (1991) *El recurso del miedo: ensayo sobre el Estado y el terror en Guatemala* (San José, Costa Rica: Programa Centroamericano de Investigaciones, Secretaria General del CSUCA/Editorial Universitaria Centroamericana).

Frühling, Pierre, Miguel González y Hans Petter Buvollen (2007) *Etnicidad y nación: el desarrollo de la autonomía de la costa atlántica de Nicaragua (1987-2007)* (Guatemala: F&G Editores).

García Linera, Álvaro (2005) “Indianismo y marxismo: el desencuentro de dos razones revolucionarias” en *Revista Donataria*, No. 2, marzo-abril.

González Casanova, Pablo (1971 [1965]) *La democracia en México*, 4ª edición, Serie Popular Era No. 4 (México: Editorial Era).

—————— (2006) “Colonialismo interno (una redefinición)” en Atilio A. Borón, Javier Amadeo, Sabrina González (comps.) *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Parte Cuatro: *Democracia e imperialismo en tiempos de globalización*, CLACSO, Biblioteca Virtual. En <http://biblioteca.clacso.edu.ar//ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>.

Grünberg, Georg (1981) “Las nacionalidades de la Costa Atlántica de Nicaragua en la Revolución Sandinista” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)) No. 103:33:55.

Gutiérrez G., Víctor Manuel (1949) *Algunas consideraciones acerca del problema indígena en Guatemala* (Guatemala: Publicaciones del Comité Nacional de Unidad Sindical).

Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert (2002 [1970]) *Guatemala: una interpretación histórico-social* (ciudad de Guatemala: editorial Cholsamaj)

Hall, Stuart (ed.) (1997) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (London: Sage Publications in association with the Open University).

Hooks, Bell (1989) *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* (Boston: South End Press).

Konefal, Betsy (2010) *For Every Indio Who Falls: A History of Maya Activism in Guatemala, 1960-1990* (Albuquerque : University of New Mexico Press).

Macleod Howland, Morna (1988) “Un estudio comparativo de la represión en Chile y Guatemala”. Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

—————— (2008) “Luchas político-culturales y auto-representación maya en Guatemala”. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

Martínez Peláez, Severo (1982a [1970]) *La patria del criollo, ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (México: Universidad Nacional Autónoma de Puebla).

—————— (1982b) “Los pueblos indígenas y el proceso revolucionario” en *Revista Polémica* (San José, Costa Rica) No. 3.

Memmi, Albert (1971 [1966]) *Retrato del colonizado* (Madrid: EDICUSA).

Menchú Tum, Rigoberta (1985) *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Edición e introducción Elisabeth Burgos-Debray (México: Siglo XXI).

Mondragón, Rafael (1983) *De indios y cristianos en Guatemala*. Serie Claves Latinoamericanas (México: COPEC/CECOPE).

Payeras, Mario (1997) *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca, ensayos éticos 1982-1992* (Guatemala: Editorial Luna y Sol).

Smith, Carol A. (ed.) (1992) *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988* (Austin: University of Texas Press).

Solórzano Foppa, Mario (1982) "El nacionalismo indígena: una ideología burguesa" en *Revista Polémica* (San José, Costa Rica) No, 3, enero-febrero.

Stavenhagen, Rodolfo (1963) "Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica" en *América Latina* (Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, Río de Janeiro, Brasil) Año 6, No. 4.

Stephenson, Marcia (2005) "Fausto Reinaga y el discurso indianista en Bolivia" en *Revista Mallki*, Año 3, No. 10, agosto y (continuación) noviembre 2005, Año 3, No. 11. En <http://www.faustoreinaga.org/index.php?option=com_content&view=category&id=51&Itemid=73>.

Taracena Arriola, Arturo (2000) "Guatemala y sus retos desde la óptica de un historiador político" en Marta E. Casaús, Juan Carlos Gimeno (eds.) *Desarrollo y diversidad cultural en Guatemala* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

—————— (2002) *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala: 1808-1944*, Volumen I. Colección ¿Por qué estamos como estamos? (Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA)).

—————— (2004) *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala: 1944-1985*, Volumen II. Colección ¿Por qué estamos como estamos? (Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA)).

Ticona, Esteban (2006) "En el centenario de su nacimiento" en *Revista Mallki*, Año 4, No. 13. En <http://www.faustoreinaga.org/index.php?option=com_content&view=category&id=54&Itemid=76>.

Thompson, J. B. (1990) *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication* (Stanford, California: Stanford University Press).

DECLARACIONES POLÍTICAS, FOLLETOS Y TESTIMONIOS

Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI) (1983) "Declaración de México (sobre la cuestión étnico-nacional en América Latina)" en *Revista Polémica* (San José, Costa Rica) 10-11, julio-octubre.

—————— (1985) Anexo en Héctor Díaz-Polanco, *La cuestión étnico-nacional* (México: Editorial Línea).

Declaración de Barbados I (1971) en Georg Grünberg (ed.) *La situación indígena en América del Sur* (Montevideo: Tierra Nueva).

Declaración de Barbados II (1979) en *Indianidad y descolonización en América Latina, documentos de la Segunda Reunión de Barbados* (México: Editorial Nueva Imagen).

Declaración de Barbados III (1995) en Georg Grünberg (coord.) *Articulación de la diversidad: pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. *Tercera Reunión de Barbados* (Quito: Biblioteca Abya-Yala).

Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) (1983) "Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca" en Rafael Mondragón, *De indios y cristianos en Guatemala*. Serie Claves Latinoamericanas (México: COPEC/CECOPE).

Movimiento Indígena Tojil (MIT) (s.f.) "Posturas políticas", documento interno, copia mecanografiada.

—————— (circa 1982) "Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal", copia mecanografiada.

Octubre Revolucionario (1988) "Las corrientes político-ideológicas dentro del movimiento indio guatemalteco", documento para la circulación interna, México D.F., donado al Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Antigua Guatemala.

Organización del Pueblo en Armas (ORPA) (enero de 1976), reimpreso en mayo de 1989. "La verdadera magnitud del racismo (Racismo I)", Documento de la Organización del Pueblo en Armas.

—————— (1978) "La verdadera magnitud del racismo (Racismo II)", Documento de la Organización del Pueblo en Armas.

Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) (1982) "La cuestión indígena" en *Revista Polémica* (San José, Costa Rica) No. 3, enero-febrero.

CAPÍTULO XIII

La emergencia de los pueblos indígenas como actores políticos.

Los mayas en Guatemala: la construcción de un actor y una acción política*

Santiago Bastos**

* Este trabajo resume investigaciones e indagaciones desarrolladas a lo largo de casi veinte años, por lo que las ideas acá vertidas aparecen en otros libros y artículos. De todos ellos, este texto es heredero directo sobre todo de dos: "Ser maya en el siglo XXI: el proceso de construcción y difusión de una identidad política" expuesto en la IX Conferencia Europea Maya "Maya Ethnicity. The Construction of Ethnic Identity from the Preclassic to Modern Times" (7-12 de diciembre de 2004, Bonn) y publicado en *Desacatos* (2007b) y "Guatemala: los límites de la política multicultural tras la tierra arrasada" expuesto en la conferencia de la Latin American Studies Association (LASA) en Río de Janeiro, Brasil, el 14 de junio de 2009 y después publicado en la *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales* (2010c).

** Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de Madrid y con un doctorado en Antropología Social por CIESAS. Fue investigador de FLACSO-Guatemala desde 1988 hasta 2008, donde realizó investigaciones sobre la realidad étnica del país desde diferentes ángulos. En la actualidad es Profesor Investigador de CIESAS Occidente en Guadalajara, México y Profesor Investigador Emérito de FLACSO-Guatemala. Entre sus publicaciones sobre Guatemala destacan *Entre el mecapal y el cielo: desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, con Manuela Camus; *Relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000*, con Richard Adams; la colección *Mayanización y vida cotidiana, la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, coordinada con Aura Cumes, la compilación *El movimiento maya en la década despues de la paz (1997-2007)*, con Roddy Brett y *Guatemala: violencias desbordadas*, coordinada con Julián López y Manuela Camus.

La movilización política de los mayas es inseparable de todo el proceso vivido en Guatemala en los últimos cincuenta años. De hecho, podemos entender la participación como un resultado de la modernización socioeconómica que vivió el país desde la década de 1940 y las contradicciones que generó en la esfera política. Como parte de la población guatemalteca, los indígenas han participado en las dinámicas que han definido estas décadas, pero lo han hecho desde su especial inserción en la sociedad. Podemos decir que empezaron reclamando ser considerados unos ciudadanos más, sin las cargas racistas asociadas a su condición étnica, y han llegado a un punto en que reclaman el respeto por aquello que los diferencia y la capacidad de desarrollarse autónomamente.

Acá voy a centrarme en esa forma de participación que fue tomando una serie de características que en su momento hicieron entenderla como un "movimiento indígena", similar a otros procesos de movilización que se han venido dando en toda América Latina. Por las especificidades compartidas de historias e inserción en la sociedad, todos estos movimientos indígenas del continente han ido pasando por fases similares en cuanto a discurso, demandas y formas de organización y participación; pese a formar parte de procesos nacionales y regionales bien diferentes. En ese sentido, lo que se va a ver es la forma local, guatemalteca, de un proceso más general en que los indígenas van reclamando y construyendo una autonomía de acción y una participación específica como pueblos, en este caso, como un Pueblo Maya.

Dentro de estas movilizaciones, la que se da en Guatemala tiene unas características y unos desarrollos muy propios que no se pueden separar de la especial construcción de la sociedad guatemalteca y el papel de lo étnico-racial en ello. Estamos ante el país más racista, el más desigual y el que tiene una oligarquía más empecinada en mantenerse en el poder de toda América. No es casualidad que todo esto ocurra a la vez. Y tampoco es casualidad que, cuando estos indígenas se sumaron a los procesos –ampliamente descritos en este libro– de cuestionamiento del régimen heredado de la contrarrevolución, los resultados estuvieron a punto de ser explosivos. Y por eso, tampoco es de extrañar que el Estado respondiera con esa ferocidad sin parangón en toda América Latina.

En el contexto de la búsqueda de la paz, los mayas organizados se volvieron a movilizar para lograr su reconocimiento como guatemaltecos de pleno derecho, sin por ello tener que renunciar a aquello que los hace diferentes y desde lo que quieren construir una nueva relación. Pero al igual que ocurrió con la sociedad guatemalteca, el momento de violencia estatal extrema marcó esta acción. El entorno histórico polarizado, los lastres del genocidio y los del proceso de paz son elementos que este movimiento maya comparte con otros actores de la sociedad guatemalteca en este cambio de siglo y que lo diferencian de los movimientos indígenas de otros países.

Uno de los logros más evidentes de toda esta movilización es que, entrado el siglo XXI, el término "maya" haya sido aceptado –al menos nominalmente– por el poder y otros actores políticos para la identificación de los llamados "indios" o "indígenas" por centurias. El término "maya" tiene su raíz dentro de la historia reciente de Guatemala, donde surge, se desarrolla y se asienta; una historia que revela los avatares del movimiento indígena de Guatemala en sus relaciones con los demás movimientos sociales indígenas y no indígenas, con el Estado guatemalteco, las agencias internacionales y con la misma población indígena del país. Ésa es la historia que se va a contar acá, en sus diferentes etapas, que coinciden casi exactamente con las etapas importantes de esta historia contemporánea que se desmenuza en estos volúmenes.

El surgimiento de un movimiento indígena en Guatemala

Una movilización local diversa

La actual fase de organización y movilización indígena, que se ha dado en torno a la construcción de la categoría de "pueblo", es producto de los cambios que se dieron en todo el país después de la década de 1940 (Torres-Rivas, 1973) y que supusieron su "modernización" en sentido socioeconómico (Pérez Sainz, 1996). Aunque fue deficitaria, y más en las áreas indígenas, hubo una serie de transformaciones, en parte ya derivadas de la terminación del sistema de trabajo por deuda en 1934 (Warren, 1978), que tendieron a una diversificación interna de las comunidades sobre unas bases nuevas, ahora asociadas al mercado más que a la servidumbre (Adams y Bastos, 2003).

De esta forma, por todo el altiplano pudo generalizarse una actitud de reclamo de ciudadanización que antes sólo se había dado en lugares concretos como Quetzaltenango (Grandin, 2000) o Comalapa (Esquit, 2010). Tras las experiencias organizativas de la revolución y la reforma agraria (Handy, 1990) y la dificultad por continuarlas (Grandin, 2007), el discurso modernizante de Acción Católica y otras iniciativas protestantes constituyen la base para un cuestionamiento a la

gerontocracia vinculada con las cofradías y el sistema de doble alcaldía que se dio prácticamente en todas las comunidades indígenas del país (Warren, 1978; Brintnall, 1979; Falla, 1980).

Este proceso de modernización, que fue leído como parte de esa “ladinización” (Adams, 1956) anunciada, empezó a derivar en un cuestionamiento de las relaciones desiguales en que estaban insertos por ser indígenas, reclamando una ciudadanización al mismo nivel que los demás, por ser también “hijos de Dios” (McAllister, 2002) sin que ello conllevara dejar de ser indígenas. Esto se plasmó en iniciativas a nivel local que toman forma en la década de 1950 y se generalizan en la de 1960 como la “reconquista” del poder municipal por medio de la inserción –restringida– en los partidos políticos, sobre todo la Democracia Cristiana (DC) (Ebel, 1969; Le Bot, 1992).[1] Existen expresiones campesinas, ligas y comités vinculados a la Iglesia católica y al proscrito Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) (Jiménez, 1985; Grandin, 2007).

También surgen las asociaciones culturales relacionadas con núcleos de jóvenes que han tenido acceso a estudios medios y superiores (Esquit, 2010) y que intentan revivir –o impedir que se pierdan– las tradiciones de sus pueblos, como en Tecpán (Cabarrús, 1975) o la Asociación pro Cultura Maya Quiché, en Santa Cruz del Quiché a inicios de la década de 1970 (Arias, 1985). Su decana es la Academia del Idioma Maya-Ki-chè, formada en torno a este idioma en 1959 por Adrián Inés Chávez en Quetzaltenango y relacionada con los primeros trabajos de lingüistas estadounidenses (Fisher, 1999).

Unificación y politización

Ya en la década de 1970, este conjunto de iniciativas se consolidan, tomando un carácter cada vez más político y reuniéndose en espacios comunes. Las mismas asociaciones culturales van dando tintes más políticos a sus actividades, como ocurre con la generalización de la elección de la “reina indígena” en las ferias de cada pueblo –que se convierten en actos antirracistas y de reivindicación de los idiomas mayas. La mejor expresión de esta voluntad son los Seminarios Indígenas que cada año durante la década de 1970 reúnen, convocados por la Coordinadora Nacional Indígena, a todo tipo de activistas y líderes locales, desde la Acción Católica hasta maestros, desde extensionistas agrarios hasta lingüistas, desde alcaldes hasta reinas de belleza (Arias, 1985; Cojtí, 1997; Bastos y Camus, 2003). Se trata de personas, todas indígenas, en quienes esta identidad puede apelar a características de clase asociadas con los campesinos, otras veces a una lucha contra la discrimi-

1 Se habla de “reconquista” pues en la mayoría de estos municipios la alcaldía había estado en manos de los indígenas durante toda la colonia y hasta mediados del siglo XIX, escasos cien años antes (Esquit, 2002).

nación y a veces está más relacionada con la diferencia cultural. La aparición en 1977 de la revista *Ixim* supone un salto cualitativo importante en la conformación de la idea de una comunidad política, que entonces era ideológicamente muy diversa (Álvarez Medrano, 2001; Bastos y Camus, 2003).[2]

De la mano de partidos como la DC o el Partido Revolucionario (PR), esta participación logra llegar hasta el mismo Congreso de la República, donde los diputados Pedro Cumes y Fernando Tezahuic introducen la novedad de unos indígenas que están ahí *como tales indígenas*. Esta iniciativa tiene suficiente base social e ideológica como para que incluso se forme un partido indígena: el Frente Indígena Nacional (FIN) (Falla, 1978), que sucumbió a las lógicas partidistas del sistema contrainsurgente.[3] Por otra parte, el uso de la diferencia étnica y cultural como argumento de participación política y base de derechos aparece tempranamente con el Comité Cívico Xel-Ju en 1972 (Cajas, 1998; Velásquez Nimatuj, 2002), que ya desde su mismo nombre se plantea como una opción abiertamente étnica en Quetzaltenango.[4]

Esta ciudad es uno de los núcleos donde se desarrolla el pensamiento que acaban formalizando Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Hebert (1970). Su propuesta supone una forma de entender la historia de Guatemala desde una perspectiva claramente étnica: las luchas de clases en este país se viven como un enfrentamiento entre los indígenas explotados y los ladinos explotadores.[5] Esta perspectiva, que proviene de los desarrollos anticoloniales que se dieron en África y Asia en los años sesenta y le da un contenido político nuevo a la diferencia cultural, tiene un buen exponente en el grupo Cabracán, formado por universitarios indígenas que preconizan un "regreso a las raíces" (Bastos y Camus, 2003). Tanto el nombre –que hace referencia a lo cultural e históricamente específico– como el tipo de lucha –cultural e identitaria, pero no abiertamente política– lo sitúan en una línea precursora de lo que después serán las reivindicaciones del mayanismo. Más radical es el Movimiento Indio Tojil que habla de "naciones indias de Guatemala" y sí propone una acción de masas (Álvarez Medrano, 2001; Uk'u'x Be', 2005; Hale, 2007; Macleod, 2008).[6]

2 En cualquiera de los veintidós idiomas mayas de Guatemala, *ixim* significa "maíz", el grano básico de la dieta y elemento fundamental de la cosmogonía maya.

3 La presión de otros partidos y de la prensa hizo que el FIN cambiara pronto a Frente de Integración Nacional y prácticamente desapareciera tras aliarse al PR para las elecciones de 1978 (Falla, 1978; Hale, 2007).

4 Quetzaltenango es la segunda ciudad más importante del país y desde finales del siglo XIX se ha formado en ella una élite local k'iche' que compite con los ladinos social y económicamente (Grandin, 2000; Velásquez Nimatuj, 2002).

5 Como muestran Gabriela Escobar y Morna Macleod en sus textos, incluidos en este tomo, en esos años se desarrollará un debate entre estos autores y quienes mantienen una postura basada en un marxismo clasista clásico. La obra de Martínez Peláez (1971) es su mejor exponente, al plantear que "el indio" tiene origen colonial y que, por lo tanto, hasta que no desaparezca ese carácter continuará la opresión.

6 El término "maya" no es usado en estos ámbitos para autoreconocerse, pero sí forma parte del acervo de términos para referirse a ellos. No en balde arqueólogos, epigrafistas y lingüistas lo utilizaban para referirse a elementos que van siendo considerados como propios (Fisher, 1999),

"El período más oscuro"

De la revolución a la represión

Todo esto ocurría sobre todo entre los mayas que han accedido a cierto nivel de estudios que les permitía conocer y comprender una discriminación como indígenas que es diferente a la explotación de clase (Bastos, 1998; Sáenz de Tejada, 2002). Pero sociológica y políticamente fue más importante el proceso de líderes y experiencias comunitarias que se fue generando en el área del norte de Chimaltenango y del sur de Quiché, vinculado también a la costa sur y que en 1978 tomó forma en el Comité de Unidad Campesina (CUC) (Arias, 1985; Menchú y CUC, 1992; Le Bot, 1995). Esta organización acabó ligándose con un movimiento revolucionario que ya concebía al indígena como "sujeto revolucionario" (Payeras, 1997).

Este desarrollo organizativo-ideológico en que estaba inmersa la población indígena guatemalteca se estaba dando en un entorno político que la llevaba hacia la radicalización. El fraude de las elecciones presidenciales de 1974 consolidó el Estado contrainsurgente y frustró muchas de las aspiraciones puestas en la vía política por indígenas –sobre todo vinculados a la DC (Carmack, 1991; Le Bot, 1995). El terremoto de 1976 desnudó la desigualdad y reforzó las iniciativas organizativas (Arias, 1985; Adams, 1991). Con todo ello, la contrainsurgencia se generalizaba y la movilización social se fue radicalizando en las comunidades indígenas, dando lugar a la espiral de represión-movilización-masacres-insurrección-tierra arrasada (Arias, 1985; Adams, 1991; ODHAG, 1998; McAllister, 2002).

Entre 1979 y 1981, muchas comunidades del norte de Chimaltenango y sur de Quiché, del área ixil, de Baja Verapaz y de Huehuetenango protagonizaron alrededor del CUC y vinculados al Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) una "rebelión indígena campesina" (Vela, 2009) que estuvo a punto de cambiar la balanza militar a favor de los insurgentes (Porras, 2009). Esta insurrección supuso la entrada de lleno de mucha de la población indígena en la escena política nacional, de una forma no esperada pero contundente. Es quizá el momento de la historia reciente en que más presente se hace en la política nacional.

Pero estos años supusieron lo que un activista maya llamaba "el período más oscuro" de la historia reciente de Guatemala: el desarrollo político y organizativo que venía forjándose queda cortado de cuajo por la forma en que respondió el Ejército de Guatemala. El país entró en un torbellino de violencia desmedida –en forma de masacres perpetradas sobre todo contra comunidades indígenas– que dejó más de 100,000 muertos y desaparecidos en poco más de un año (Ball, Kobrak y Spirer, 1999), a un grado tal que oficialmente se ha considerado un *genocidio* (CEH, 1999). Nunca se especificará suficiente los efectos de esta represión brutal: treinta años después, cada vez nos damos más cuenta de los estragos que dejó.

y los antropólogos, al menos desde la década de 1930, lo usaban para referirse, de forma conjunta, al núcleo cultural o civilizatorio que existe desde los tiempos clásicos y al que pertenecen esos indígenas guatemaltecos que ahora buscan una participación política (Schackt, 2002).

La polarización y lo "maya"

Este contexto de polarización política y sobrevivencia física influyó decisivamente en la movilización indígena: las opciones políticas se fueron cerrando, la "euforia insurreccional" se generalizó y las organizaciones guerrilleras (unificadas después de 1982 en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG)) se convirtieron casi en las únicas interlocutoras para los que cuestionan al Estado o simplemente buscan salvar sus vidas. El discurso de clase, que había sido el hegemónico desde la década de 1970, se convirtió, bajo el formato marxista leninista, casi en la única forma aceptada de entender y analizar las demandas indígenas.[7] Quienes se integraron en las organizaciones revolucionarias para proseguir con su lucha asumieron este discurso, pero otros activistas no se decidieron a participar en ellas, justamente a causa de esto y porque vieron que en el interior de estas organizaciones se repetía el esquema racista del poder presente en toda la sociedad guatemalteca (Cojtí, 1997; Bastos y Camus, 2003; Uk'u'x Be', 2005).[8]

Así, a pesar de los esfuerzos de algunos personajes "bisagra" por evitarlo –como don Emeterio Toj–, en estos años se dio una división política e ideológica dentro del movimiento que hasta entonces había actuado de manera más o menos articulada dentro de su diversidad y falta de unidad. Quienes provenían de bases campesinas se inclinaron más a la acción revolucionaria, y quienes venían del ámbito cultural más a la lucha no violenta, ya sea saliendo del país o retirándose temporalmente de la vida política. Pero también se dieron opciones revolucionarias y militares de carácter claramente indígena. En momentos concretos aparecen "frentes" o "columnas" indígenas que reclaman autonomía dentro de las organizaciones guerrilleras. Y, además, aparecen organizaciones que reclaman su carácter indígena, más allá del famoso Movimiento Revolucionario del Pueblo Ixim (MRP-Ixim) (Uk'u'x Be' 2005).

Quizá los mejores representantes fueron el grupo formado por el Movimiento Indio Tojil –que organiza tres frentes militares con igual mala fortuna militar–, la Organización de Desplazados –que busca acoger y proteger a los sobrevivientes de las matanzas que se están produciendo–, y el Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria (MAYAS) –que lleva a cabo una labor ideológica y de presencia internacional. Juntos conforman una experiencia que es a la vez la de una radicalización del pensamiento nacionalista que venía perfilándose y un puente con las organizaciones revolucionarias que pugnan por la lucha armada: pretenden ser "el quinto dedo, el dedo maya de la URNG" (Bastos y Camus, 2003; Macleod, 2008).[9]

---

7 Bajo esta hegemonía del pensamiento clasista-campesinista se dan diferencias importantes entre las organizaciones guerrilleras –hay que destacar la importancia del tema del racismo en el discurso de la Organización del Pueblo en Armas (ORPA)–, pero la práctica militarista que exigía el momento no permitió el desarrollo de las discusiones internas.

8 De nuevo esta percepción admite muchas interpretaciones. Otras versiones (Mendizábal, 2004) hablan del grado de horizontalidad y hermandad interétnica alcanzado entre las tropas guerrilleras en la montaña.

9 El capítulo de Morna Macleod, en este mismo tomo, retrata esta fase con detenimiento.

Es en esos tiempos de incertidumbre, terror y euforia, cuando estas organizaciones empiezan a utilizar el término "maya" para autoidentificarse étnicamente. Dan forma a lo que muchos consideran el documento fundacional del movimiento maya como tal: "Guatemala, de la república burguesa centralista a la república popular federal" (MAYAS, 1984). En él no sólo se habla de "pueblos mayanses", "nación maya", "república maya" y de la "Federación de Repúblicas Mayanses de Mesoamérica", sino que es la primera vez que se propone que la solución al problema indígena pase por un autogobierno de base territorial. En el exilio, también lo hacen otras organizaciones más ligadas al movimiento revolucionario, como el Taller Casa del Pueblo C'ajamab'al (CEIDEC, 1990), la Liga Maya o el proyecto Mayalán (Chaj, 2009).

De esta manera, en ese entorno de represión brutal, la definición étnico-política de "mayas" servirá para aglutinar a todas las expresiones no revolucionarias y no clasistas que se dedican a la lucha cultural: "con el tiempo, las organizaciones se fueron encontrando con las raíces de su cultura, el idioma, la cosmovisión de la cultura maya", comenta uno de los líderes sobre aquel entonces.

La reaparición dicotómica como movimiento maya

La represión desatada contra la población indígena por parte del Ejército y la militarización que le siguió fueron de tal magnitud que parecería que, cuando en 1986 llega a la Presidencia de la República un civil, los mayas no iban a poder ser un actor importante (Bastos, 2004).[10] Pero, por el contrario, en los años siguientes se verá renacer con más fuerza su movilización, ahora ya como "movimiento maya".

Las nuevas organizaciones mayas

Si bien su reorganización sucede de manera dicotómica (Bastos y Camus, 1993, 2003), podemos pensar que esta movilización nunca se detuvo. En ese mismo año de 1984 en que el grupo MAYAS reclamaba en Europa y el CUC tomaba la Embajada de Brasil (Hernández Ixcoy, 1984) se estaban poniendo las bases para la acción pública. Por un lado, se llevó a cabo el II Congreso Lingüístico Nacional, anunciando el papel que asumiría el idioma –los idiomas mayas (England, 1992)– como eje del proceso reivindicativo (Fisher, 1999). El doctor Demetrio Cojtí regresó de estudiar en Lovaina (Bélgica) y dictó sus primeras conferencias en la Uni-

10 En la Constitución de 1985 hay un reconocimiento muy vago a la diversidad cultural del país, que se combina con remanentes de la prácticas y visiones finqueras respecto a los indígenas (Solares, 1993; Taracena *et al*., 2004).

versidad Rafael Landívar en el contexto de la redacción de la nueva Constitución (Cojtí, 1991), enfrentando a los oyentes a términos como "colonialismo", "Estado colonial" o "pueblo ladino". También se coordinó de manera informal un primer núcleo de organizaciones que basaban su accionar en el desarrollo de los derechos de lo que ya denominaban el Pueblo Maya.

De esta forma, un grupo de indígenas se empezó a hacer presente en el contexto de "transición a la democracia" que vivía el país, denominándose a sí mismos como *mayas* y reclamando este término para ser identificados. Se congregaban en las llamadas, desde entonces, "organizaciones mayas" las ONG dedicadas a asuntos culturales, idiomáticos, educativos o de desarrollo local, caracterizadas por estar formadas única y exclusivamente por mayas (Hale, Anderson y Gordon, 2001). De manera pacífica y por medio de actividades variadas a lo largo de todo el país, reclamaban la protección y el fomento de los elementos culturales que los hacían diferentes al resto de los guatemaltecos (Bastos y Camus, 1993; Esquit, 2003).[11] Basados en el vago reconocimiento de la Constitución de 1985 de la diversidad cultural de Guatemala, durante la segunda mitad de la década de 1980 gran parte de su energía se centró en la demanda de una Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), logrando que Vinicio Cerezo la legalizara como producto de su campaña electoral de 1990 como ente estatal autónomo (Fisher, 1999).

A inicios de la década de 1990, su propuesta se hizo abiertamente política, cuando empezó a actuar públicamente el recién formado –o rearticulado– Consejo de Organizaciones del Pueblo Maya (COMG) que, aunque integrado apenas por quince organizaciones, logró gran proyección pública. Se trataba de organizaciones como el Centro de Documentación e Investigación Maya (CEDIM), la Editorial Cholsamaj, la Coordinadora Cakchiquel de Desarrollo Intergal (COCADI) y la ALMG.[12] En septiembre de 1991 este Consejo dio a conocer el documento titulado *Derechos específicos del pueblo maya* (COMG, 1991), en el que se articulaban una serie de demandas en torno a la idea de los derechos colectivos. En este texto se hablaba desde el Pueblo Maya como sujeto de derechos: se reclamaban derechos culturales, como los asociados al idioma, y, sobre todo, se reclamaban derechos políticos, como la autonomía. El término *pueblo*, que nunca quedará claramente definido, fue el que guió su actuar durante estos años (Bastos, 2010a).

La identidad maya planteada por estos actores supone una ruptura con las ideologías étnicas heredadas de la historia de Guatemala (Casaús Arzú, 1998; Bastos, 2007a). Al apelar a una continuidad histórica, ancestral, del grupo, buscan la legitimidad en la situación previa a la invasión del siglo XVI, cuando no existía la

11 Este grupo de organizaciones y activistas será el que más llame la atención de la academia estadounidense (Smith, 1991; Watanabe, 1997; Montejo, 1997; Warren, 1998; Fisher y Brown, 1999), quizá por lo novedoso de su discurso y su lucha y su alejamiento de los planteamientos insurgentes.

12 A lo largo de estos años, la Academia jugará siempre un papel como actor político autónomo, pese a ser un organismo estatal, estando presente de forma destacada en todas las coyunturas y en todos los espacios.

dominación política actual. De esta forma, por medio del término "maya" se busca recrear o recuperar algo que ya existió.[13] Por medio de lo pan-maya se busca dar a lo étnico un contenido que vaya más allá de las identidades locales, recuperando una unidad fragmentada por el colonialismo (Montejo, 1997; Warren, 1998; Fisher, 2001). Buena parte del contenido retador de lo maya reside en que se trata de una etiqueta *autootorgada* (Bastos y Cumes, 2007) –frente a la designación colonial de "indio"–, que plantea un contenido *positivo*, basado en el orgullo que confiere la *continuidad* con un pasado milenario y glorioso –en contraste con la idea de atraso y degeneración de lo indígena (Taracena, 2004).

Estas ideas se plasmaron en el término *político* de "Pueblo Maya", entendido como una entidad histórica, preexistente al Estado de Guatemala, que amerita una serie de derechos propios para permanecer dentro de este Estado (véase Cojtí, 1991, 1995, por ejemplo). La categoría de *Pueblo* responde a esta idea de un colectivo que reclama derechos en nombre de su continuidad histórica, su unidad cultural y su identidad compartida. Desde esta perspectiva, la identidad "maya" se dota de unos contenidos que previamente no tenía, los contenidos *nacionales*, pero lo hace precisamente para mostrar los límites de esta idea aplicada a los Estados tal y como los conocemos, por lo que a la vez es también una identidad *posnacional*.[14]

Las organizaciones populares indígenas

Estas nuevas organizaciones mayas no fueron los únicos actores indígenas en participar en la vida política cotidiana de la Guatemala de aquel entonces. De hecho, la mayor carga política de esos años, no sólo entre los mayas sino dentro del "bloque popular" que se enfrentaba al modelo de "democracia vigilada" impuesta y tutelada por el Ejército (Jonas, 1994) recayó en una serie de organizaciones constituidas por indígenas que reclamaban su carácter de víctimas de la violencia desatada contra ellos a inicios de los años ochenta y que continuaba en forma de represión contra ellos mismos (Bastos y Camus, 1993). Se trataba de la continuación de la movilización comunitaria que sufrió de manera más directa la represión y las masacres y actuaba vinculada en diversas formas a las organizaciones de la URNG.

13 Algunos analistas se suman a esta idea, como Wilson (1999), al hablar de "resurgimiento maya", aunque estén conscientes de que en el pasado la autoidentificación nunca se formulara en tanto que tales "mayas" (Schackt, 2002).

14 Al afirmarlo así, se entiende la "nación" en el sentido de Anderson (1993), como constructo ideológico-cultural que se asienta en el siglo XIX, y no es aplicable a otras formas de soberanía o a unidades políticas previas. Lo "maya", como otras identidades neoétnicas que han surgido y se están consolidando en el contexto multicultural de la globalización neoliberal (Willmsen y McAllister, 1996; Comaroff, 1996), supone una *superación* de la idea nacional-liberal de la etnicidad, pero no oponiéndose a su concepción, sino *desarrollando* sus términos desde la categoría de "pueblo"–como– nación (Bastos, 1998).

De hecho, el núcleo lo representaba el CUC, reconstituido después de una mítica reunión en Chiapas en 1986 (Menchú y CUC, 1992; Velásquez Nimatuj, 2008) y que volvió a la luz pública entre 1987 y 1988. En los años siguientes, antiguos y antiguas militantes de esta organización fundaron la Coordinadora Nacional de Viudas (CONAVIGUA) alrededor de la carismática figura de Rosalina Tuyuc, las Comisiones Permanentes (CCPP) que representaban a los refugiados que tuvieron que salir a México y el Consejo Nacional de Desplazados (CONDEG) integrado por quienes se quedaron en el país.[15] Todos ellos se movían en la órbita del EGP y se complementaban con otras organizaciones formadas mayoritariamente por indígenas pero con liderazgo ladino que fueron muy importantes en esos años: el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM) compuesto por familiares de desaparecidos y que giraba alrededor de Nineth Montengro, y el Consejo de Organizaciones Étnicas Rujunel Junam (CERJ) que denunciaba las arbitrariedades de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) (Brett, 2006).[16]

Estas agrupaciones estaban integradas mayoritariamente por indígenas residentes en comunidades del altiplano. Sin negar en ningún momento su identidad étnica, actuaban dentro del espacio de las "organizaciones populares" y así se asumían. De hecho, desde su constitución se vincularon a la Unidad de Acción Sindical y Popular (UASP) y desde ella participaron en la actividades propias del "movimiento popular" –marchas, plantones– en las que se enfrentaban al Ejército demandando en tanto que campesinos pobres que fueron masacrados y reprimidos por reclamar justicia. A partir de su participación en el diálogo nacional, se reunieron como "Sectores Surgidos por la Represión y la Impunidad" (Bastos y Camus, 1993).

La disputa de espacios y la confluencia de discursos

El movimiento indígena en el entorno favorable

En un principio, estas dos "corrientes" actuaban por separado, pues las luchas y las demandas eran claramente diferentes pese a compartir la identidad étnica de sus miembros y una historia de movilización en muchos casos. Sin embargo, con el inicio de la década de 1990, el quehacer de ambas se fue articulando en torno a dos procesos que les permitieron un desarrollo político nuevo.

En el ámbito internacional, el desarrollo ideológico que venía fraguándose desde la década de 1970 en relación con la diversidad cultural (Dietz, 2003) y en

15 De esta manera, estas organizaciones muestran parte del legado de víctimas que dejó la feroz represión de los años ochenta: viudas y huérfanos, refugiados en México, desplazados internos repartidos por todo el país, etcétera (CEH, 1999).

16 Las PAC supusieron la forma de mantener la militarización y el control de la población en todo el área indígena, en algunos lugares por quince años después de la década de 1980 (ODHAG, 1998; CEH, 1999; Remijnse, 2002).

concreto con los pueblos indios (Bonfil, 1981; Burguete, 2010) cobró nuevos bríos con la caída del Muro de Berlín (Van Cott, 1995; Bengoa, 2000). No deja de ser significativo que el mismo año en que esto sucede, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) da por aprobado su Convenio 169 "Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes", donde por primera vez en un documento internacional se reconoce a los "pueblos" como sujetos de derecho. En la década siguiente, la ratificación de este convenio se convirtió en un importante caballo de batalla para las organizaciones indígenas de América Latina en su búsqueda del reconocimiento de sus derechos colectivos.

Al mismo tiempo, se dio un proceso de "indianización" de las organizaciones campesinas de todo el continente identificadas con la izquierda que a los argumentos de clase empezaron a sumar las demandas étnicas –como sujetos culturalmente diferenciados que requieren un reconocimiento. La "Campaña 500 Años de Resistencia Indígena" –que después será también "Negra y Popular"– empezó a fraguarse ese mismo año de 1989 en Bogotá para oponerse a las actividades de la celebración del V Centenario de la llegada de los europeos a América (Burguete, 2007). En Guatemala, las "organizaciones populares indígenas" fueron las encargadas de esta campaña, la cual tuvo sus máximos logros en la organización del II Encuentro Continental de la Campaña, realizado en Quetzaltenango en octubre de 1991 –con invitados de toda América y la mayor manifestación indígena de estos años– y en la concesión del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú en 1992 –que fue un símbolo latinoamericano, pero también una llamada de atención sobre la situación concreta de Guatemala.

Para las nuevas tareas como indígenas, estas organizaciones populares se agruparon en la Coordinadora Maya Majawil Q'ij y desde esta agrupación también comenzaron a hablar como miembros de un "pueblo" que reclamaba respeto a su cultura milenaria y a demandar que sólo ellos podían hablar de sus derechos. Es decir, fueron haciendo suyo y utilizando el discurso maya que habían rechazado diez años antes. Queda la duda sobre la sinceridad de muchos de quienes ahora usaban esta autoidentificación pero, según Cojtí (1997), para 1993 ya se podía decir que las organizaciones populares, que antes sólo peleaban como víctimas campesinas, formaban parte del movimiento maya, pues planteaban sus demandas como tales mayas.[17] También continuaron formando parte del movimiento revolucionario y quizá por esa visión más "guatemalteca" la autonomía no entraba en sus demandas (Bastos, 2010a) y sus lógicas políticas siguieron siendo las de la insurgencia. Pero, de hecho, el uso y apropiación de este término fue un importante apoyo a la legitimación de esta forma de entender y nombrar la diferencia, sobre todo entre esos "actores civiles" que iban surgiendo alrededor del proceso de paz.

---

17 Cuando a inicios de 1993 Manuela Camus y yo hicimos un taller con representantes de varias organizaciones activas, los de las "organizaciones populares indígenas" no tuvieron problema en ser denominados de esta forma, pero solicitaron que a los que acá llamamos organizaciones mayas fueran denominadas "mayas" o "instituciones mayas", pero siempre entre comillas porque ellos también se consideraban como tales mayas (Bastos y Camus, 1993: 58, nota 2).

El proceso de paz: tensiones, rupturas y nuevas opciones

En el contexto nacional, el proceso de paz entablado entre el Gobierno y la URNG se fue consolidando entrando en la década de 1990 (Jonas, 2000). La inclusión del tema "Identidad y derechos indígenas" entre los "puntos sustantivos" a discutir por las partes es una muestra más de la sensibilidad hacia el tema y la fuerza de la presión maya. Ante este panorama, la demanda insistente de las organizaciones indígenas fue la participación directa en el proceso de discusión de esos derechos, pues planteaban que ninguna de la partes les representaba. Esta exigencia devela uno de los elementos básicos de la nueva movilización: ya no se acepta la tutela o acompañamiento de otro tipo de actores, son los mayas quienes quieren y pueden lograr ellos mismos sus demandas de forma autónoma. Por ello, las organizaciones mayas se hicieron presentes en los espacios que se iban abriendo en torno al proceso de paz y desde éstos fueron logrando cada vez mayor visibilidad y legitimidad como actores autónomos. Fueron años muy intensos y de mucha actividad política. En el diálogo nacional convocado por la Iglesia católica en 1989 ya estaban el CUC y CONAVIGUA como campesinos y, después de fundarse, se sumó la ALMG. Cuando en 1992 se creó la Coordinadora de Sectores Civiles reclamando una mayor presencia en el proceso de paz de la cada vez más organizada sociedad civil (Jonas, 2000), los mayas reclamaron tener representación propia y, de esta manera, el COMG, Majawil Q'ij y otras organizaciones integran la Mesa Maya.[18] En la activación de esta misma sociedad civil que se dio tras el autogolpe de Jorge Serrano Elías (Poitevin, 1993) están de nuevo presentes por medio de la Asamblea Permanente del Pueblo Maya (APM) y de la Instancia de Unidad y Consenso Maya (IUCM). Esta presencia culminará con la formación de la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya (COPMAGUA) en 1994.

En los hechos que se dan en estos contextos, las organizaciones mayanistas continuamente acusaban a las populares de ocupar los espacios que se les abrían como mayas, dentro de la lógica y para cubrir los intereses de la URNG. Así ocurrió el Encuentro de Quetzaltenango en 1991, donde los actores mayanistas se quejaron de que se utilizaba el nombre de "indígenas", pero que a ellos se les dejaba de lado y se privilegiaban las demandas campesinas y de izquierda (Bastos y Camus, 1993; Warren, 1998).[19] A los pocos meses, la dinámica de la paz los volvió a juntar en la Mesa Maya, pero después de varios meses de reuniones y negociaciones el COMG se retiró acusando a Majawil Q'ij de pretender monopolizar la voz de los mayas, pese a los intentos y las mediaciones de organizaciones como Waxaqib Batz que pretendían una tercera vía (U'ku'x Be', 2005). Lo mismo ocurrió en la Asamblea

---

18 En el proceso previo de reuniones de diversos "sectores sociales" con la comandancia guerrillera entre 1989 y 1991, los mayas no fueron convocados como tales.

19 De hecho, los miembros del COMG se alinearon con otras organizaciones latinoamericanas y formaron la Coordinadora de Organizaciones y Naciones Indígenas del Continente (CONIC) en clara disidencia con la Campaña 500 Años de Resistencia (Bastos y Camus, 1993; Burguete, 2007).

Permanente Maya, Majawil Q'ij y sus aliados la dejaron pronto para formar la IUCM donde pudieron actuar mejor como "los mayas de la sociedad civil".

Estas tensiones –que seguirán hasta el año 2000– muestran cómo en esta fase histórica el movimiento maya y el movimiento revolucionario *se necesitaban mutuamente*. Una de las debilidades del movimiento maya era su escasa presencia internacional y capacidad de presión política sobre el Estado guatemalteco. Precisamente algo que no le faltaba a la URNG por sus mismos métodos de confrontación y por su olfato para ubicar espacios de negociación política. Ahí es donde los mayas independientes estaban supeditados a los espacios políticos que los ligados a la URNG abrían, como la Campaña de los 500 Años. A cambio, el movimiento maya fue proveyendo al revolucionario con parte del discurso legítimo que éste necesitaba tras la caída del Muro de Berlín. El aporte fundamental del movimiento maya al revolucionario se dio en esta elaboración del discurso relacionado con "lo maya". De hecho, alrededor del mismo proceso de paz, en la URNG se formó la Instancia Unitaria Maya (IUM) y dentro de las organizaciones de la URNG se dieron procesos de discusión en torno a este tema (Chaj, 2009).

Así, esta primera mitad de la década de 1990 fueron años de tensiones, acercamientos y rupturas entre los actores mayas, situaciones que aumentaron con las disensiones y secesiones al interior de las organizaciones revolucionarias. Desde los años ochenta, los indígenas militantes buscaban abrir espacios en que pudieran organizarse y hacerse oír (Bastos y Camus, 2003; Macleod, 2008). Además, varios de los líderes y activistas que actuaban abiertamente en el interior del país junto a los "mayanistas" fueron asumiendo de manera sincera su identidad maya y lo que conllevaba. Al hacerlo, iban encontrando y proponiendo alternativas que muchas veces no encajaban con los análisis o los intereses de las estructuras dirigentes de la insurgencia, siempre más ortodoxas y pensando en términos de confrontación. Es lo que ocurrió cuando en 1992 se produjo una ruptura en el CUC, principal organización de masas aliada a la URNG, precisamente cuando algunos de sus líderes plantearon la necesidad de actuar de forma más autónoma (Bastos y Camus, 2003; Velásquez Nimatuj, 2008; Macleod, 2008). Por esta misma razón se dieron tensiones entre los refugiados, quienes negociaron con el Gobierno un retorno que a la URNG no la convencía políticamente.[20]

Estas disensiones y rupturas hicieron que se abriera el abanico de posibilidades organizativas, ideológicas y de alianzas dentro del movimiento maya. De la ruptura del CUC surgió la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC), que se asumió como una organización campesina, pero fuera de la influencia de la URNG y abiertamente indígena (Velásquez Nimatuj, 2008). Otra parte de la dirigencia disidente decidió unir esfuerzos con las organizaciones y personas que

20 El retorno de los refugiados de México supuso todo un proceso de negociación entre las CCPP y el Gobierno de Guatemala, que se concretó en 1993, pero que trajo división entre los mismos refugiados, precisamente por la contradicción con los intereses de la URNG (Bastos y Camus, 1995).

desde 1991 venían trabajando con el Ministerio de Trabajo en la ratificación del Convenio 169 de la OIT (Rangel, 2005). Tras el golpe de Estado de Serrano Elías, hicieron de la APM su espacio institucional y desde ahí trabajaron en una propuesta totalmente nueva, una "tercera vía" en esos momentos muy criticada por el resto de los mayas organizados: colaborar con instancias estatales, en concreto con el recién nombrado presidente Ramiro de León Carpio (Bastos y Camus, 1995). Fruto de esa iniciativa fue el nombramiento de Alfredo Tay Coyoy como ministro de Educación, siendo el primer maya que, como tal, asumía un cargo de esa categoría dentro del Estado de Guatemala.[21] También estuvieron detrás de la formación de dos instancias indígenas dentro del Estado: el Consejo Nacional de Educación Maya (CNEM) y el Fondo de Desarrollo Indígena de Guatemala (FODIGUA).[22]

Los frutos de la perseverancia

COPMAGUA: la unidad de acción

Toda esta acción política desarrollada y desplegada por los actores mayas desde la apertura de espacios "democráticos" rindió sus frutos. En 1994, la dinámica del proceso de paz obligó a las organizaciones mayas de todas las tendencias a juntarse en la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA) dentro de una Asamblea de Sectores Civiles a la que se reconocía capacidad de presentar propuestas sobre los temas a discutir por las partes. Y así, en dos meses escasos, estos actores que venían disputando espacios, debatiendo políticas y militancias por casi quince años tuvieron que reunirse y ponerse de acuerdo. En esta primera COPMAGUA estaban presentes los actores mayas políticamente más importantes y que representaban las diferentes corrientes de los mayas organizados en esos momentos: la ALMG, el COMG, Majawil Q'ij –por medio de la IUCM– y la APM.

La COPMAGUA estuvo a la altura de las circunstancias y en dos meses cumplió su principal cometido: redactar una propuesta conjunta de lo que serían los derechos de los pueblos indígenas a discutir en la mesa de negociaciones entre el Gobierno y la URNG. El resultado fue el documento titulado "Qasaqalaj Tziij, Qakemoon Tziij, Qapach'uum Tziij (Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada)" (COPMAGUA, 1994), el cual reflejaba la asun-

21 Alfredo Tay Coyoy era ya entonces un renombrado pedagogo con amplia experiencia en educación, por lo que fue propuesto por la Universidad de San Carlos de Guatemala. Durante su mandato tuvo que enfrentar el primer "juicio" político de un ministro en más de treinta años (Bastos y Camus, 1995).

22 El CNEM consiguió reconocimiento como órgano asesor del Ministerio de Educación. Durante muchos años fue un espacio de trabajo sobre educación maya cobijado por la UNESCO. FODIGUA formaba parte de los distintos fondos indígenas que surgieron en los años noventa con financiamiento sobre todo español.

ción común de una ideología plasmada en la idea de un Pueblo Maya que reclama reconocimiento, disfrute de derechos culturales y algún grado de autogobierno o soberanía. De hecho, después de un intenso debate, las organizaciones populares aceptaron incluir la demanda de la "autonomía". El hecho de que *todas* las organizaciones políticas indígenas relacionadas con esta coordinación asumieran públicamente esta postura como la suya supuso un importante triunfo, la "mayoría de edad" de lo maya dentro del movimiento –aunque siempre quedaron los que desconfiaban de esas formulaciones.

El Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas

Estos esfuerzos por la unidad y el reclamo constante de una presencia directa rindieron sus frutos cuando, en marzo de 1995, la URNG y el Gobierno de Guatemala firmaron en México el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI). Su contenido sorprendió a todos, pues usaba un lenguaje y se manejaba en unos términos hasta entonces casi sólo utilizados por los mayas: el lenguaje de los derechos indígenas y el multiculturalismo. Su contenido se basa en el reconocimiento de la existencia de varios pueblos indígenas en Guatemala –maya, xinka y garífuna–, que se define como una "nación multicultural, pluriétnica y multilingüe", siguiendo el discurso manejado y difundido por los valedores del proceso de paz: las Naciones Unidas.[23]

En este sentido, el AIDPI supone un cambio fundamental en la historia de la política étnica de Guatemala. Por primera vez en la historia republicana (por no adentrarnos en la colonia) se admite que el planteamiento liberal nacional ha sido injusto y discriminador y se sustituye por la idea de que la diversidad cultural debe ser reconocida políticamente y conllevar una serie de derechos (Bastos y Cumes, 2007). Los colectivos hasta ahora estigmatizados pueden disfrutar de una serie de derechos *específicos, propios*, por el hecho de ser diferentes. Desde ese momento, la forma en que supuestamente se concibe y gestiona la diferencia étnica en Guatemala es a partir de este principio. Que de esta ideología se pase a los hechos o no es un problema grave, como ahora se verá, pero no cambia la realidad de que a partir de ese momento el Pueblo Maya como colectivo histórica y culturalmente diferenciado ha pasado a formar parte abierta y legalmente de la política guatemalteca.

Sin embargo, los derechos y las acciones que se recogen en el Acuerdo no son todos los que los mayas pedían en la propuesta que elevaron a la Asamblea de Sectores Civiles (Bastos y Camus, 1995). El AIDPI se centra sobre todo en asuntos culturales: los referidos a idiomas, educación bilingüe, espiritualidad, trajes,

23 En sendas conversaciones, los encargados de presentar propuestas sobre este Acuerdo por las dos partes –Héctor Rosada Granados y Miguel Ángel Sandoval– reconocieron haberse basado en el Convenio 169 de la OIT para sus trabajos.

nombres, etcétera. Los derechos políticos comienzan por el indispensable reconocimiento constitucional, pero no se tiene en cuenta la demanda básica de la "autonomía", y quedan en una serie de reformas para el ámbito municipal o si acaso regional. El siempre escabroso tema de la diferencia socioeconómica y el desigual acceso a la tierra quedan en un reconocimiento de las tierras comunales –que ya casi ni hay. Es muy importante el reconocimiento de la discriminación, pero las medidas acordadas son escasas.

En la concepción del proceso de paz, con este Acuerdo quedaron resueltos los problemas de la población indígena de Guatemala. De hecho, lo étnico apenas apareció en el resto de los Acuerdos. Prácticamente no se tuvo en cuenta al tratar sobre la violación a los derechos humanos ni sobre la población desarraigada, pese a la adscripción étnica de la mayoría de las víctimas. Esta dimensión tuvo que ser retomada posteriormente por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) con la consideración sobre el carácter genocida de la represión militar.[24] De la misma forma, al abordar el Acuerdo sobre Aspectos Socio-Económicos y Situación Agraria (ASESA) y las reformas políticas, no se tuvieron en cuenta aspectos que afectaran directamente a la población indígena como tal en estas temáticas. Lo étnico quedó casi reducido a la diferencia cultural.[25]

Las Comisiones Paritarias

Tras la firma de la paz en diciembre de 1996, las organizaciones mayas se pusieron a trabajar a tiempo completo para sacar adelante el Acuerdo de Identidad –AIDPI-. Éste establecía que el Gobierno de Guatemala debía negociar directa y paritariamente con las organizaciones mayas una serie de políticas públicas concretas por medio de dos Comisiones Específicas –Oficialización de Idiomas Indígenas y Espiritualidad y Lugares Sagrados– y tres Comisiones Paritarias –Derechos Relativos a las Tierras de Pueblos Indígenas, Reforma Educativa y Reforma y Participación a todos los Niveles. Esto supuso un gran empuje al reconocimiento a las organizaciones mayas como actores políticos, así como la consolidación de COPMAGUA, pero también su reordenamiento alrededor de las ocho Comisiones Nacionales Permanentes (CNP) que se organizaron para esta tarea.[26] Esta actividad

24 Incluso podemos considerar que el debate alrededor de este término viene precisamente del hecho de que en el proceso de paz nunca fue abordada la dimensión étnica del conflicto.

25 En este sentido, el AIDPI y las políticas subsiguientes serían un perfecto ejemplo de las acciones tomadas desde lo que Burguete (2010) llama el paradigma multicultural, con la intención de neutralizar las demandas de las organizaciones indígenas, cuya finalidad era la autodeterminación.

26 Estas CNP no tienen nada que ver con las que años antes habían organizado los refugiados, las CCPPs. Además de las cinco comisiones que debían ser las contrapartes indígenas en las Comisiones Paritarias y Específicas, en COPMAGUA se decidió organizar otras tres consideradas ausentes pero necesarias: Reformas Constitucionales, Derechos de la Mujer Indígena y Derecho Indígena (Bastos y Camus, 2003).

fue financiada de forma muy generosa y desordenada por agencias internacionales que vieron la oportunidad de empoderar a unos agentes históricamente excluidos y, al mismo tiempo, transformar desde dentro las estructuras de esa opresión. Diversos sectores de la sociedad civil también colaboraron con estas reformas, con lo que se fueron transformando sus propias ideologías, objetivos y estructuras (Bastos y Camus, 2003).

Esta acumulación de presencia, recursos y capacidad de incidencia convirtió a COPMAGUA una vez más en escenario de disputas. Después de que se formó y se presentó la propuesta, la APM decidió dejar la Coordinadora para seguir en su colaboración con el Estado. En su lugar entraron dos nuevas agrupaciones ligadas respectivamente a la ORPA y las FAR (Fuerzas Armadas Rebeldes).[27] Más tarde, los mayas ligados a la URNG intentaron tomar el control de todas las CNP, provocando conflictos con quienes venían trabajando temas específicos como la educación o la oficialización de los idiomas indígenas. No fueron tanto las estructuras centrales, sino unos militantes mayas revolucionarios que se sentían con la obligación y el derecho de usar la estructura de COPMAGUA para sus fines. Para quienes integraban el movimiento maya desde una perspectiva independiente, el proceso de paz había sido un medio, un espacio privilegiado para avanzar en sus demandas: el AIDPI fue un paso fundamental y un buen instrumento y las Comisiones Paritarias eran ámbitos donde había que pelear para obtener el máximo de logros posibles. Para los cuadros mayas de la URNG, por el contrario, el proceso de paz era un fin en sí mismo y su objetivo era que se cumplieran cada uno de los acuerdos que ellos habían firmado. Su responsabilidad era que el AIDPI se implementara tal y como estaba firmado y las Comisiones Paritarias fueron vistas como espacios de inserción e incidencia en las políticas públicas. Por ello, necesitaban asegurar que el proceso se desarrollara según lo previsto y llegaron a enfrentarse con aquéllos cuyas demandas veían demasiado altas y podían poner en juego su implementación.

Además de esta presencia en el proceso de paz, se dio una importante participación electoral que supuso un paso más para la aceptación de la legalidad. En las elecciones presidenciales de 1995 y ante la inminencia de la firma de la paz, se formó el Frente Democrático Nueva Guatemala (FDNG) como opción de izquierda con presencia de la URNG. Las organizaciones mayas de izquierda formaron Nukuj Ajpop y lograron que Juan León, de Majawil Q'ij, fuera proclamado candidato a vicepresidente. Aparte de eso, Nukuj Ajpop quedó muy diluido en el Frente, pero fue importante como "prueba" en el contexto municipal. Y sobre todo, se logró que Rosalina Tuyuc y Manuela Alvarado fueran electas diputadas –junto a Nineth Montenegro. La presencia de estas dos mujeres indígenas y campesinas en el Congreso –Rosalina dando de mamar– tuvo un fuerte impacto simbólico, ade-

27 Eran el Consejo de los Abuelos Tukum Uman y a la Unión del Pueblo Maya de Guatemala (UPMAG) (Bastos y Camus, 1995).

más de que mostraron su capacidad de acción al lograr que se aprobara el Código de la Niñez y una ley contra la discriminación (Bastos y Camus, 2003).[28]

El proceso de paz y su final

Como consecuencia, entre 1996 y 1999 lo maya y el discurso de los derechos indígenas estuvieron presentes en la vida política de Guatemala como no lo habían estado nunca antes. Todas las energías de los mayas organizados –los que venían trabajando como tales desde hacía una década, los que lo hacían desde las estructuras insurgentes, los líderes y estructuras que se habían creado en el ámbito nacional y regional– se volcaron en este proceso y en sacar adelante las Comisiones Paritarias. El trabajo no fue fácil, pues la desproporción de capacidades era evidente y la voluntad política de los delegados estatales por lograr esos cambios era muchas veces escasa. Las versiones sobre el proceso de paz y sus objetivos eran muy diferentes y estaban incidiendo en cómo se planteaba el futuro para los mayas y los demás pueblos indígenas de Guatemala (Bastos y Camus, 2003; Uk'u'x Be', 2005; Chaj, 2009).

Así, después de 1996, tras la firma de la paz y la puesta en marcha del AIDPI, llegó un momento en que parecía que iban a poder hacerse realidad los sueños del movimiento maya. Todas las fuerzas políticas se habían unificado en pro del Pueblo Maya. Además, a partir del Acuerdo, los mayas ya no fueron los únicos que manejaron este término y el discurso que se le asocia: el conglomerado de actores involucrados en la paz –las partes, las Naciones Unidas, los diversos acompañantes y la sociedad civil– fueron asumiendo la idea de un Pueblo Maya en una Guatemala multicultural como parte de esta anhelada sociedad posbélica. La combinación entre trabajo común, reconocimiento estatal y apoyo internacional hicieron que pareciera posible que se establecieran las bases para empezar a superar la histórica exclusión y subordinación de los indígenas en Guatemala.

Como culminación de un proceso que había empezado hacía algún tiempo, lo étnico pasó así a formar parte del discurso político de la Guatemala de la paz, en un proceso simultáneo de compresión y extensión del significado de lo maya. Por un lado, el AIDPI se convirtió en el referente de lo que era y no era políticamente aplicable como maya en el modelo que se estaba creando. Se desplazaron las otras formas de entender lo indígena que habían estado presentes en el proceso y se retiraron los elementos más claramente nacionalistas o autonomistas de la definición de lo Maya. Con ello, en esta nueva legalidad, los temas más conflictivos de las demandas mayas, ya sea la tierra, el autogobierno o la autonomía, quedaron deslegitimados.

28 Para lograr esta aprobación, no dudaron en aliarse con Aura Otzoy, diputaba kaqchikel del reaccionario FRG.

Por otro lado, el discurso acerca de lo maya y de los derechos indígenas dejó de ser usado únicamente por los mismos mayas y se fue difuminando el significado de estos términos. Cada uno de los actores involucrados en el proceso fue construyendo su propia versión de lo que significa una Guatemala "multiétnica, pluricultural y multilingüe" y cuál era el papel y los derechos de los mayas y otros pueblos indígenas en ella.

Esta misma articulación con el proceso de paz fue la que desencadenó el fin abrupto de todo este espejismo y con ello de una fase en la movilización indígena en Guatemala. Los cambios constitucionales que surgieron de las Comisiones se debían sumar a los que provenían de otros acuerdos y ser ratificados en una consulta popular. Pero el proceso se pervirtió por intereses políticos y la misma falta de voluntad gubernamental (Azpuru, 1999; Jonas, 2000) y pese a la movilización y los esfuerzos de los mayas organizados y otros actores civiles, la desidia y la campaña por el "no" fueron más fuertes. En la consulta popular de marzo de 1999, una mayoría ajustada de los muy escasos votantes decidió no aprobar las reformas constitucionales necesarias para la redefinición étnica de Guatemala, entre otras cosas.[29] Diversos autores y actores políticos mayas han destacado el hecho de que, en los departamentos mayoritariamente indígenas, los votos por el sí fueron superiores a los del no (Warren, 2003). Esto es verdad con algunas excepciones importantes –Quetzaltenango y Chimaltenango–, pero el principal problema, los altos niveles de abstención, se mantuvieron en las áreas mayas.

Al final de ese año, el Frente Republicano Guatemalteco (FRG) de Efraín Ríos Montt venció en las elecciones presidenciales y parlamentarias, con lo que se dio por terminado definitivamente el proceso de paz. En abril de 2001 COPMAGUA, la organización que había agrupado y dirigido al movimiento, se desintegró en medio de acusaciones mutuas de manipulación política y malversación de fondos. Fue el fin del período de la ilusión.

La actuación maya en el multiculturalismo cosmético

Después de esta fase ligada a la consecución de la paz se empezaron a ver algunos efectos de las luchas mantenidas por los mayas en la década previa –y desde antes. Y son efectos en que hay luces y sombras. El movimiento maya ya no ha sido ese actor beligerante, demandante y propositivo que logró participar en la redefinición del país (Brett, 2010). Como otros actores de la transición, se volvió prisionero de sus propios éxitos (Bastos, 2006). Al conseguir que lo maya y lo multicultural

29 Para que las reformas constitucionales ideadas durante el proceso de paz fueran aprobadas, debían someterse a una consulta popular, la cual se fue retrasando hasta el año previo a las elecciones generales de 2000 y que se llevó a cabo sin ningún entusiasmo por parte del Ejecutivo ni otros actores institucionales. El resultado fue una altísima abstención (81%) y un ajustado triunfo (55%) del "no" (Azpuru, 1999; Jonas, 2000).

formaran parte de las agendas políticas, estos aspectos perdieron novedad y la presencia pública de sus activistas ya fue parte del panorama diario. Cada vez son más los jóvenes que se forman en el paradigma maya y lo asumen como propio, sin tener conciencia de formar parte de un movimiento social. Muchos de ellos se consideran a sí mismos como "guatemaltecos mayas", o "mayas guatemaltecos", de manera menos conflictiva que sus mayores.[30]

Las políticas multiculturales post paz

Con el triunfo del FRG comenzó lo que podemos llamar la "normalización post conflicto" del país. Éste es el contexto en que se fue desarrollando una serie de políticas de corte multicultural que acabaron convirtiéndose en lo que podríamos llamar el "multiculturalismo posconflicto", el modelo guatemalteco de aplicación de derechos indígenas.

Pese a que el AIDPI es el Acuerdo de Paz en que menos se avanzó (MINUGUA, 2001), en 1996 se ratificó el Convenio 169 de la OIT y en 2006 se promovió la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU. Además, la mayoría de las acciones tomadas explícitamente sobre la diferencia étnica se han basado en el uso de un discurso multicultural políticamente correcto por parte de las autoridades –"pueblos indígenas", "interculturalidad", "educación bilingüe intercultural", "lugares sagrados", "cosmovisión"– acompañado de una serie de gestos que muestran ese nuevo talante, como la realización de ceremonias mayas.[31]

Esto se ha complementado con la cesión de puestos relativamente altos del Gobierno –Ministerio de Cultura, Secretaría de la Paz, Embajada de Buena Voluntad– a figuras públicas mayas como Demetrio Cojtí, Otilia Lux y Rigoberta Menchú, y con la creación de espacios específicos para gestión de políticas para los mayas en que entran estas figuras y otros activistas mayas de diferentes niveles. Fruto de los Acuerdos de Paz surgieron la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) y la Unidad de Lugares Sagrados del Ministerio de Cultura, a las que se sumaron la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo (CODISRA), el Consejo Asesor Indígena de la Presidencia (CAI) y una cantidad de pequeñas dependencias en diferentes ministerios y secretarías, hasta llegar a unas treinta en

30 A estas exploraciones identitarias se suman las feministas mayas, quienes reivindican su espiritualidad e identidad desde su ser de mujeres (Kaqla, 2004; Xon Riquiac, 2004; Cumes y Monzón, 2006).

31 Esta forma de entender la diferencia llegaba a la prensa y medios de comunicación, para quienes "lo maya" no pasa de las ceremonias, el folklore o el turismo, mientras que "los indígenas" o "los campesinos" son otra cosa totalmente diferente. Existen numerosas muestras de esta esquizofrenia periodística. En una misma semana pueden aparecer un reportaje en torno al derecho maya como muestra de "saber ancestral" y otro sobre "las brutalidades de los castigos" aplicados por ciertas autoridades locales.

2007 (AVANCSO, 2008): prácticamente toda secretaría o dependencia tenía su Unidad de Diversidad Cultural o de Multiculturalismo y Género. Los actores mayas también han entrado como representantes de la sociedad civil en dependencias como el Fondo de Tierras (FONTIERRA) o el Programa Nacional de Resarcimiento (PNR). A niveles inferiores, también consiguieron oficializar la representación maya en los Consejos de Desarrollo departamentales, municipales y comunitarios.

En el Poder Judicial también se dio un proceso de presencia y sensibilización, sobre todo alrededor de la "articulación" entre el derecho indígena y el derecho positivo (Sieder, 2007). En el Legislativo, en consonancia con la escasa importancia dada por los partidos políticos a la temática indígena, la presencia institucional ha sido tan débil como lo es la de mayas en las bancadas, quedando reducida a una Comisión de Comunidades Indígenas bastante inoperante y que no ha entrado en la lógica multicultural, como su nombre indica. De forma paralela, en ciertos espacios de movimiento popular, académicos, diplomáticos, de cooperación y solidaridad, etc., se fueron abriendo espacios para activistas mayas que podían desde ellos actuar políticamente como tales.

La mayoría de estos espacios surgieron como resultado de luchas concretas llevadas por mayas organizados, que existan ha sido todo un triunfo en el contexto y la historia de Guatemala. Las escasas propuestas y políticas públicas que han tenido en cuenta a los pueblos indígenas se han llevado a cabo desde ellas. Su mera existencia ha supuesto una base para avanzar en pro de los derechos indígenas (Sieder, 2008).[32] Sin embargo, lo que ha caracterizado el actuar de todas ellas ha sido la ausencia de presupuestos para llevar cabo su labor y la falta de voluntad política desde los sucesivos gobiernos para apoyarla.

> "... la carencia específica de estas dependencias indígenas es que, aunque tengan un mandato claro, no tienen apoyo político de la autoridad y por ende, no tienen capacidad operativa. Son *incrustaciones institucionales*, aisladas y abandonadas a su suerte [...] dependencias que terminan por depender de la cooperación externa, y que desarrollan programas que no siempre coinciden con las prioridades de la institución alojante: ésta piensa y actúa monoétnicamente, mientras que la otra multiétnicamente" (Cojtí, 2005: 32, cursivas mías).

Estas evidencias hacen dudar de que la política étnica del Estado coincida con el discurso multicultural que ha utilizado y sigue utilizando. Más bien pareciera que se está lavando la cara a un sistema político que piensa y actúa a tenor de la ideología nacional liberal impregnada de segregacionismo en el que el racismo aún es evidente (Cojtí, 2005; Casaús Arzú, 2006; Cumes, 2007. Da la impresión que lo que se ha pretendido es un "multiculturalismo cosmético" (Bastos y Camus, 2003) que sólo ha maquillado y con el que se ha querido cumplir con los deberes del Estado guatemalteco hacia su población indígena y sobre todo hacia esos donantes internacionales que han financiado –y propuesto– las políticas. Por medio de ello,

32 Estos avances se muestran en el capítulo desarrollado por Claudia Dary, número dos de este tomo.

el Estado se apropió de la capacidad de definición de lo que era o no era "maya" e incluso la ha usado para su beneficio.[33] En el resto de sus actuaciones, no se ha aplicado el concepto de "pueblos indígenas" ni los derechos que de ello se derivan. De hecho, la pertenencia étnica de los y las ciudadanas apenas se ha tenido en cuenta y más bien se ha criminalizado toda actitud que cuestionara el modelo de inserción económica o de participación política. El movimiento campesino ha sufrido esta represión combinada con deslegitimación cuando ha estado activo (Santa Cruz, 2007; Samayoa, 2009).

Así, en el contexto de inserción global posconflicto, la lucha de los mayas logró que se pusieran en marcha una serie de políticas basadas en el reconocimiento de la diversidad. Con ello, en el cambio de milenio, lo maya ya formaba parte del paisaje cotidiano en *ciertos niveles* de la actuación política, y a poca gente parecía llamarle ya la atención. Pero los sucesivos gestores del Estado guatemalteco también le sacaron provecho a la firma del AIDPI al utilizar un discurso multicultural políticamente correcto y crear unos espacios en que lo maya estaba claramente acotado y delimitado. Así, han forjado una forma de manejar la diversidad étnica del país en la que lo maya quedaba vinculado de manera casi exclusiva a la diferencia cultural, mientras que el resto de las dimensiones de exclusión que viven los y las mayas de a pie apenas eran tenidas en cuenta.

El maximalismo discursivo

En este periodo se ha consolidado una versión de lo maya como Pueblo Indígena similar a la que se da en toda América Latina (Burguete, 2007, 2010; Alcántara y Marenghi, 2007), en que hay una construcción del "nosotros" que refuerza todos los elementos considerados "propios", "no contaminados" frente a aquéllos que provienen de la historia colonial o republicana (Bastos, 2010b). Esta tendencia busca la esencia no contaminada de "lo maya" como elemento a partir del cual construir esa diferencia. Se dio un salto cualitativo cuando pasó del ámbito estatal nacional al "civilizatorio": como "pueblo originario", enfrente de lo maya ya no estaba "lo ladino", sino algo mucho más amplio que quedaba nominado de forma general como "lo occidental". En este proceso, la *cosmovisión* y la espiritualidad han llegado a ser considerados como elementos nucleares de definición de lo maya, más allá de los elementos externos u "objetivos" que delimitaban la diferencia, llegándose a una "sacralización de la política y una politización de lo sagrado" (Bastos y Camus, 2003; Morales Sic, 2007).

33 El Ministerio de Cultura extendía gafetes para que los sacerdotes mayas pudieran hacer sus ceremonias en los lugares sagrados reconocidos oficialmente. Pero también usaba sacerdotes mayas para legitimar sus políticas, como con la minería en el Estor (Bastos, 2007a: 70).

Esta visión quedó bastante generalizada entre los activistas mayas, con grados y matices según tradiciones políticas, generaciones y otras pertenencias. En otros países latinoamericanos, este reforzamiento de la diferencia iba asociado a una fuerte crítica al neoliberalismo, pero en Guatemala se produjo más bien una *sustitución de discursos*: la izquierda indígena fue abandonando los discursos de clase y los étnico-culturales se hicieron hegemónicos. La idea civilizatoria llevaba a una visión "soberanista" de los planteamientos que se correspondía con debilitamiento de la calidad del "ser guatemaltecos" y la política guatemalteca (Cayzac, 2010). Al centrarse en los derechos basados en *la diferencia*, apenas peleaba también por *la igualdad*, por los derechos universales como guatemaltecos, lo que repercutió en la relaciones con otros actores políticos que se resintieron de lo que entienden como una suerte de "egoísmo político" basado en un apoyo internacional que "no comparten".[34]

El posibilismo político

Al mismo tiempo que se daba este desarrollo ideológico, los activistas mayas se adaptaron a las políticas multiculturales que desplegaba el Estado, intentando sacar el máximo provecho posible, generando con ello una forma concreta de participación y acción política. Desde el fin de la fase de la paz, lo que denominábamos movimiento maya entró en una situación de "dispersión estratégica", ubicándose en gran cantidad de espacios (Bastos y Camus, 2003). Por eso, en estos años se hace difícil hablar de "un movimiento maya" como el que se desarrolló en los años noventa (Brett, 2010). La política ya no la hacían organizaciones sino personas, esos líderes y activistas que se consolidaron en COPMAGUA y ahora se ubicaban de forma individual en la escena, "mayanizándola" en la medida de sus posibilidades. Se hacía política maya desde organizaciones campesinas, de mujeres, de derechos humanos o medioambientalistas, así como desde instituciones académicas, de desarrollo, internacionales. Pero, sobre todo, la "política maya" empezó a hacerse *desde* el Estado guatemalteco, en forma de "políticas públicas" (Bastos, 2010b). La "gestión" eclipsó al "activismo", llegándose a un momento en que la acción política ya no la hacían "activistas mayas", sino "gestores mayas". La política que se hacía *frente* al Estado prácticamente desapareció, confundida con la hecha *desde* él. Este tipo de acción fue considerada como una forma de *cooptación* por parte del Estado guatemalteco (Ba Tiul, 2008; U'ku'x B'e, 2005) y la figura del "indio permitido" (Hale, 2004) se basa en buena parte en esta situación. Pero no hay duda de que estamos frente a un cambio de estrategia –en parte similar a lo que

34 Esto es una simplificación que hace referencia a las tendencias hegemónicas más comunes entre los mayas organizados. Entre los actores políticos autoidentificados como mayas existían algunos que *sí* luchaban abiertamente por la igualdad y mantenían un discurso como guatemaltecos y como pobres.

estaba ocurriendo en otras partes de América Latina– en que los actores indígenas buscaban entrar a "gobernar la diversidad" (Leyva *et al*., 2008).

Estos "gestores" mayanistas insertos en el aparato estatal eran quienes *desde* sus espacios estatales difundían y daban legitimidad al discurso maximalista de la diferencia civilizatoria. El elemento cultural definía las escasas acciones políticas planteadas *desde* el Estado por ellos: se trabajaba en la educación bilingüe, la oficialización y desarrollo de los idiomas mayas, la protección de lugares sagrados, la recreación del juego de pelota. Incluso las políticas "contra la exclusión" dejaban de lado otras formas de injusticias vividas por los indígenas: la política maya se hacía sin cuestionar las estructuras políticas vigentes que fomentan esa exclusión. Se desarrolló la propuesta de trabajar desde la idea de la "pertinencia cultural", por la que todas las políticas públicas habían de tener en cuenta los *valores culturales* de los pueblos indígenas para ser llevadas a cabo.[35] Pareciera que desde las estructuras estatales se permitía este manejo discursivo como uno de los "satisfactores simbólicos" con que manejaba la política de reconocimiento étnico: si apenas hay posibilidad de cambiar algo, que por lo menos sí puedan expresar su diferencia.

Con todo esto, se abría una propuesta de transformación inédita entre los mayas: no se trataría de cambiar de forma de Estado, sino de transformarlo desde dentro, infiltrarse en él por medio de los espacios cedidos o conquistados. Desde esta visión, que sustituía la aprobación popular por el apoyo internacional, se puede entender la renuncia a la vía electoral como forma de acceder al poder enfrentándose a los esquemas establecidos.[36] Se trataba de una concepción de la participación política bastante *elitista* al pensar que la acción de unos pocos profesionales podía transformar la secular exclusión de todo un pueblo.

Esta forma de hacer la política maya mostró sus límites a partir de cierto momento, pues la capacidad de acción de estos mayanistas *dentro* del Estado era bastante escasa. Trabajaban desde "incrustaciones" que apenas contaban con apoyo y este acceso se había hecho *a costa de* abandonar la relación con las comunidades y los mayas de a pie. Con el proceso de paz, la legitimación multicultural y el apoyo de la cooperación internacional se fue consolidando una forma de actuar que no tenía ni necesitaba el apoyo de la gente, sino de las financieras. Además,

35 "El enfoque de la pertinencia cultural busca que los servicios públicos sean conceptualizados, organizados e implementados tomando como referentes los valores de la cosmovisión de los pueblos. Estos valores son el deber ser que cada pueblo ha construido como ideal de sociedad. Cuando se brindan servicios públicos con pertinencia cultural, se debe apuntar a reproducir o reforzar los valores de la cosmovisión que se practican, o a recuperar aquellos que por razones sociales, políticas económicas o históricas dejaron de practicarse o no se han alcanzado [...] Los tres pueblos indígenas, maya, xinka y garífuna, comparten precisamente tres valores: la búsqueda de armonía con la naturaleza, la generación de equidad social a partir de la comunitariedad, y la búsqueda del desarrollo espiritual" (SEPAZ, FONAPAZ, Embajadora de Buena Voluntad, 2005: 7).

36 Después de la experiencia de Nukuj Ajpop en el FDNG, en estos años hay un par de conatos de participación electoral por medio de la creación del partido político Pop Wa y de la presencia de Rigoberto Quemé en las elecciones presidenciales de 2003, pero ninguna fructifica (Bastos y Camus, 2003; Ba Tiul, 2007a).

el proceso de negociación que comenzó con las Comisiones Paritarias separó a un número considerable de líderes de la lucha reivindicativa y de la acción local. Al definir lo maya como una condición sobre todo cultural, no se dio cauce a muchas de las preocupaciones cotidianas de la gente. Así, por efecto de diversos procesos, la otra cara de las opciones discursivas y estratégicas comunes tomadas para la política maya fue el alejamiento de muchos de los mayas y otros indígenas que habitan Guatemala y que en buena parte no conocían el trabajo que se hacía en su nombre (Bastos, 2007a).

La autonomía de la acción local

Además de esta acción desde el Estado, los mayas participaban en la política de Guatemala de muy diferentes maneras, como tales mayas, como indígenas o simplemente como guatemaltecos y guatemaltecas; algo que se aprecia muy bien en el contexto local. Como resultado de una tendencia que comenzó en la década de 1970 y se recuperó en la de 1990, la mayoría de las municipalidades de localidades indígenas son gobernadas por corporaciones y alcaldes indígenas (Bastos y Camus, 2003; Rull, 2006). Pero esto no asegura que compartan la visión mayanista de las relaciones étnicas, pues más bien pertenecen al sector de indígenas que se insertan en la política como ciudadanos guatemaltecos, sin considerar que su identidad étnica sea un factor de actuación política (Bastos, 2007a). De hecho, aparte de casos como Xel-Ju en Quetzaltenango, en general estos alcaldes han llegado al poder por medio de los partidos políticos tradicionales.

Pero, además, en estos años post paz se comenzó a dar una forma nueva de participación en el ámbito local. A partir de experiencias históricas y recientes muy diferentes entre sí, se fueron dando casos de *recreación* o *renovación* de las Alcaldías Indígenas y otras instituciones locales indígenas de origen tradicional. Se trata de casos muy diversos entre sí, pero que tienen en común que utilizan su legitimidad histórica y el poder que puedan mantener para dar vía a reivindicaciones locales que plantean desde el discurso de los derechos indígenas. Suelen estar liderados por activistas con larga trayectoria de trabajo local que han encontrado en estos espacios una base para su trabajo y los han renovado, ahora como "autoridades comunitarias ancestrales" que luchan por los derechos de los Pueblos Indígenas.

Estos casos se han dado en lugares bien diferentes: Santa Cruz de Quiché, Santiago Atitlán, Santa Catarina Ixtahuacán, Chichicastenango, Comalapa, San Miguel Ixtahuacán y los tres municipios ixiles, por ejemplo. El más conocido es el Comité de los 48 Cantones de Totonicapán, que históricamente se dedicaba al manejo y cuidado de los recursos de agua y bosque que aseguraban la autonomía

respecto al poder ladino local (Reyes, 1998; Ekern, 2010).[37] Desde los años noventa, una serie de profesionales y activistas mayas fueron entrando en esta estructura, que ahora se define como "el verdadero poder del pueblo maya k'iche' de Chwimekená" (Tzaquital *et al*., 2002) y los han convocado exitosamente para protestar contra leyes que nos los benefician. Así, ante la desmovilización de las organizaciones populares, la irresponsabilidad de los partidos políticos y la incapacidad del Estado, en algunos lugares están resurgiendo o recreándose las antiguas estructuras locales desde el nuevo paradigma, ahora como "representantes del pueblo maya".[38]

Otra forma, a veces conectada con la anterior, que surgió en este contexto, fueron las consultas comunitarias contra las explotaciones mineras a cielo abierto que empezaban a generalizarse por el alto precio de los minerales. En los departamentos de San Marcos y Huehuetenango se realizaron veintiún consultas entre 2005 y 2008 (Castillo, 2010). En los municipios en que se realizaron, la gente respondió de forma importante a esta nueva forma de participación que se les proponía (Camus, 2010). No se hacían explícitamente desde lo maya tal y como se ha descrito acá y apenas ha habido presencia del liderazgo nacional mayanista en ellas, pero la mayoría de los participantes son mayas y han incorporado el discurso de los derechos indígenas como elemento de la legitimación de la lucha: se habla de "la madre tierra", las consultas se basan en el Convenio 169 y el "derecho a decidir"; se han usado los llamados a la diferencia cultural como la cosmovisión para fundamentar las demandas que tienen que ver con las necesidades cotidianas de la gente.

Las brechas del modelo multicultural

Las tensiones entre los mayas organizados

La diferenciación de fines y formas de acción entre quienes hacían política maya a nivel central y los que la hacían en sus comunidades acabó teniendo sus costos para la política maya. Siempre hubo actores que no estuvieron de acuerdo con la forma de actuar desde el Estado y a partir de 2005-2006 un sector de las organizaciones y líderes del núcleo que hemos llamado movimiento maya consolidó la tendencia que buscaba retomar el contacto con las organizaciones locales y las comunidades organizadas. No se cuestionaba el discurso cultural ni la importancia

37 Esta centralidad del caso de Totonicapán ha eclipsado otros desarrollos diversos. Como bien apunta Claudia Dary (comunicación personal, 25 abril 2011), siempre se mira al occidente del país, pero hacia el oriente hay comunidades que desde hace más de trescientos años luchan por esos mismos fines.

38 Es una tendencia que puede tener futuro, pero hay que verla en su contexto y justa dimensión. Los mismos mayas k'ich'es de Totonicapán o Chichicastenango votan mayoritariamente por unos diputados ladinos del FRG. En Santiago Atitlán, las figuras renovadas de "El Cabecera" –autoridad sobre las tierras de la comunidad– y el Consejo de Principales no han podido evitar que la violencia se apodere de ese municipio desde 2007.

de la cosmovisión en ello, pero se planteaba que la alianza con el poder estatal no estaba sirviendo para resolver la situación de la mayoría de los mayas que no eran tenidos en cuenta en la delineación de las políticas públicas (véase Bastos, Hernández y Méndez, 2008). De esta manera, en esos años fue tomando forma una *nueva diferenciación* entre los actores mayanistas. No se puede hablar de ruptura y las líneas no siempre fueron nítidas, pero, desde luego, sí se fue abriendo una brecha que en los años anteriores no se apreciaba. Los puntos de referencia eran la actitud ante el Estado y los organismos de cooperación internacional y, en relación con ello, las formas de hacer política maya: con base en cuadros dentro del Estado o con organizaciones de base.[39]

Varios elementos indujeron a la asunción de esta postura y, con ello, a la diferenciación interna. El éxito de las consultas locales alrededor del tema de la minería recordó la capacidad de unas comunidades que parecían olvidadas. La evaluación que estos activistas hicieron de su experiencia en las instancias del Estado y la cooperación internacional mostró sus límites. Además de las limitaciones estructurales de instancias como la DEMI o la CODISRA, la presencia de las organizaciones campesinas en el FONTIERRA no impidió el albur de que "la reforma agraria asistida por el mercado" enriqueciera a terratenientes y llenara de deudas a los campesinos mientras que el Gobierno resolvía las ocupaciones de fincas a golpe de represión (Santa Cruz, 2007). El ejemplo del PNR posiblemente fue determinante (Bastos, Hernández y Méndez, 2008).[40] Situaciones como ésta fueron minando en ciertos actores la confianza –donde la había– en las posibilidades de un cambio desde dentro del Estado. Finalmente, el triunfo electoral de Evo Morales en Bolivia en 2006 mostró que un triunfo electoral era posible, pero con base en una relación con los "movimientos sociales" que podían movilizar el voto. Para el sector crítico supuso contar con aliados reforzados en todo el continente.

La organización de la III Cumbre Continental de Pueblos Indígenas, realizada en marzo de 2007 en Guatemala, fue usada para "desbancar" a quienes hasta entonces dirigían la Coordinación y Convergencia Nacional Maya Waqib' Kej –encargada de la representación guatemalteca–, consiguiendo darle una segunda vida a partir de esta nueva responsabilidad. De esta forma, la diferencia de criterios fue tomando asidero institucional entre quienes trabajaban dentro del Estado –alrededor de Rigoberta Menchú– y quienes trabajaban alrededor de Waqib' Kej y la preparación de la Cumbre. En esta situación, Rigoberta Menchú anunció

39 Esta diferenciación proviene en parte de la que separaba a populares y culturalistas a inicios de los años noventa (Bastos y Camus, 1993), pero no es la misma en absoluto: por un lado, en la actualidad *todos* asumen lo cultural como la base de lo maya y, por otro, bastante gente que estuvo ligada a lo popular y a la URNG ahora se posiciona más del lado del Estado que del reencuentro con las bases.

40 Las organizaciones mayas tuvieron presencia en la Comisión Nacional de Resarcimiento (CNR), órgano rector del PNR. Se logró que Rosalina Tuyuc fuera la presidente. Pero, tras dos años de poca operatividad por los problemas internos, el Estado intervino el PNR, disolvió la CNR e impuso un sistema que imposibilitaba cualquier articulación política (Bastos, Hernández y Méndez, 2008).

públicamente su intención de aspirar a la Presidencia de la República (las elecciones serían a fin de año), apoyada por el grupo Winaq (Gente). Lo que podría haber sido un factor de recohesión del movimiento maya se convirtió en mayor división cuando Winaq no se apoyó en la fórmula URNG-MAIZ, en que estaban insertos bastantes líderes mayas de izquierda, sino en Encuentro por Guatemala (EG), en el que desde su formación no ha habido presencia maya.

La III Cumbre fue un éxito en cuanto a la convocatoria –unas dos mil personas de veinte países– y los avances en acuerdos continentales. El lema "de la resistencia al poder" muestra muy bien el clima de euforia que lo presidió (Burguete, 2007). Sin embargo, para la política maya, las cosas no marcharon tan bien. Algunas organizaciones mayanistas dijeron que "no era cumbre de indígenas sino cumbre campesina" (Ba Tiul, 2007b).[41] El rechazo de los organizadores a apoyar públicamente la candidatura de Rigoberta Menchú a la Presidencia de Guatemala fue el acto más visible de las discordancias que se dieron entre Waqib' Kej y los allegados a Winaq en las actividades desarrolladas.[42]

La decepción de la candidatura de Rigoberta Menchú

La decisión de Rigoberta Menchú y el grupo de Winaq de entrar al juego electoral supuso un cambio importante en la estrategia del sector ligado a la acción estatal, pues implicaba dejar de depender de la buena voluntad y el apoyo internacional y basar la acción política en el respaldo ciudadano. Desde ese punto de vista fue evidente la valentía de la decisión, con el poco tiempo para desarrollar una base territorial y una campaña suficientemente efectiva. La irrupción de Rigoberta Menchú animó la campaña electoral y sacó a flote la exclusión política de los pueblos indígenas, pero apenas tuvo efectos al final: Rigoberta Menchú obtuvo 3.09% de los votos y EG cuatro diputados.

Estos resultados fueron más desalentadores de lo esperado para Rigoberta Menchú y Winaq. En las declaraciones públicas posteriores, hicieron referencia al carácter racista y machista de la sociedad guatemalteca. Sin quitar importancia a estos factores estructurales, la escasez de votos recibidos también puede tener otras explicaciones. Por un lado se insertan en la debacle general de la izquierda de Guatemala, tema que tiene su propia lógica (Torres-Rivas, 2007).[43] La precipitación de

41 Esta crítica recuerda de forma muy precisa a la hecha dieciséis años antes ante el II Encuentro Continental de la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular celebrado en Quetzaltenango en octubre de 1991 (Cojtí, 1997; Warren, 1998; Bastos y Camus, 1993, 2003).

42 En un momento dado, un líder de la Coordinadora Andina solicitó públicamente que "los hermanos de Guatemala dirimieran sus diferencias entre ellos", y que "entendieran que era una Cumbre Continental", que si necesitaban "hacer una ellos, que la hicieran" (Observación personal del autor, Iximché, 28 marzo 2007).

43 EG claramente viene de esa tradición y la figura misma de Rigoberta, su pasado y su actuación anti genocidio marcaban la distancia con los sectores conservadores con los que había estado

la candidatura también fue un lastre: el caso ecuatoriano y sobre todo el boliviano han mostrado que el camino para convertirse en opción electoral creíble es largo y difícil (Van Cott, 2007).

Más allá, se repitió el *espejismo* que ya le había ocurrido a los mayas en la consulta popular de 1999: confundir el apoyo de las altas esferas internacionales con el del voto popular y creer que tenían más aceptación de la que realmente había (Bastos y Camus, 2003). Desde esta perspectiva, Rigoberta y la gente de Winaq arrastraron la misma visión que manejaban al trabajar en el Gobierno: creer que *realmente* representaban en él los intereses de los indígenas. En la campaña, esto implicó creer que las y los mayas iban a votar por ella sólo por ser mujer, por ser indígena y por lo que representaba.[44]

En un plano de medio plazo, la actuación política de los mayanistas en las últimas décadas también ayuda a entender el resultado electoral. Donna van Cott (2007) ha hablado de la vinculación de los partidos indígenas electoralmente exitosos con movimientos sociales. Pero Winaq no fue producto de la decisión de un "movimiento social poderoso", sino de un colectivo de cuadros políticos, de "indígenas de la ciudad" (Ba Tiul, 2007b) insertos en el aparato del Estado. Así, el resultado electoral estará relacionado con el tipo de movilización política llevado por los mayanistas desde la firma de la paz, que no se hizo como "movimiento social". Su prudencia ideológica le llevó a solicitar el voto étnico, pero sin acuerpar planteamientos como la autonomía y sin asumir el discurso antineoliberal y altermundista que superaba lo indígena y se insertaba en un movimiento más amplio de la "nueva izquierda latinoamericana", que ha sido clave en el éxito de las experiencias ecuatoriana y boliviana.

Tras esta experiencia, se mantuvo el modelo multicultural desde el Estado, pero con menor influencia de los mayas organizados en él. Álvaro Colom, presidente de Guatemala 2008-2012, calificó su proyecto como un "gobierno con rostro maya", pero prescindió del colectivo de *intelligentsia* maya para el puesto de ministro de Cultura. Después, colocó la bandera cuatricolor, ahora como "bandera de los cuatro pueblos" en las dependencias oficiales.

La fuerza de la movilización local

Desde mediados de la primera década del siglo se han multiplicado las experiencias de actividades de base local que, con base en el discurso de los derechos

en el Gobierno; aunque la ausencia de un discurso antineoliberal la distanciaron de la triunfante izquierda latinoamericana. Esto contribuyó a la confusión y reforzó la idea de una falta de definición ideológica del proyecto (Ba Tiul, 2007b).

44 "Yo soy la símbolo de Guatemala, soy la símbolo de la paz, soy la símbolo de los pobres y por eso debo ser presidenta", cita Ba Tiul (2007a: 14).

indígenas, se oponen de forma abierta a los proyectos y "megaproyectos" que los despojan de su tierra y recursos. Estos proyectos han recibido un gran impulso en estos gobiernos con gran desprecio por las normas ambientales mínimas y, sobre todo, por la opinión de los afectados manifestada en el derecho de consulta expuesto en Convenio 169 de la OIT. Las consultas comunitarias contra las actividades mineras han continuado y han sido la base para una movilización de organizaciones e iniciativas locales que también se oponen a explotaciones petroleras, a hidroeléctricas y a la cementera de San Juan Sacatepéquez.[45] A ellas se han ido sumando los reclamos por tierras que están siendo invadidas por narcotraficantes, por plantadores de palma africana o por las reservas ambientales. Y, cada vez con más fuerza, quienes como usuarios reclaman a las transnacionales eléctricas –principalmente Unión Fenosa– los altos precios y mal servicio.

Estas iniciativas han sido duramente reprimidas, ya sea de forma abierta, deslegitimándolas u ocultándolas, en medio de la ola de violencias diversas que asola al país.[46] En los últimos años ha sido evidente la forma en que activistas locales opuestos a estos proyectos están siendo víctimas de atentados y otras formas de intimidación, mostrando así que no ha cambiado la percepción sobre los mayas que reclaman sus derechos.

Las iniciativas locales empezaron a articularse en instancias más amplias, de base normalmente regional. Surgieron el Encuentro contra Represas, en el norte de Quiché y la Asamblea Departamental por la Defensa de los Recursos Naturales de Huehuetenango, que se relacionan con otros espacios que también surgieron en estos años –como el Parlamento Qanjobal o la Mancomunidad Huista en Huehuetenango– y con las autoridades tradicionales. Para 2009, se detectaban por lo menos veinte de este tipo de "redes regionales de movimientos indígenas" (Ba Tiul, Velásquez y Monterroso, 2008: 50), muchas de ellas alrededor de temas relacionados con el territorio y los recursos naturales. En 2010, el Consejo de los Pueblos de Occidente (CPO) se consolida como la instancia que aglutina a las redes departamentales y subregionales formadas alrededor de las consultas comunitarias.

Pero quizá lo más importante para la acción política maya es que una parte de los activistas e instancias nacionales mayas están poniendo atención real a estas iniciativas, apoyándolas, haciendo eco de sus demandas y denunciando públicamente el hostigamiento del que son víctimas. Con ello despliegan un discurso crítico que no se oía de forma tan pública desde hacía tiempo. La Coordinación y Convergencia Nacional Maya Waqib' Kej se ha convertido en un referente para estas iniciativas, amparando y dando salida a todos sus comunicados.

45 En abril de 2011, fecha de escribir estas líneas, se han realizado más de cincuenta y siete consultas comunitarias en todo el país.

46 Samayoa (2009) registra entre enero 2007 y marzo de 2008 818 personas ejecutadas, de las cuales 508 tenían señales de tortura. Además, muestra cómo una parte de los muertos cotidianos del país se debe a "ajusticiamientos" contra activistas sociales –sobre todo campesinos indígenas–, que por otro lado son convertidos en "delincuentes" en cuanto realizan actos de protesta.

Así, va tomando forma un tipo de accionar político por parte de algunas organizaciones locales mayas que las hace sumarse a todo lo que es la ola en contra del despojo de bienes y recursos naturales protagonizada por organizaciones indígenas a nivel continental. Y hay organizaciones regionales y nacionales que se suman a ello. Aún son pocas las comunidades movilizadas y los activistas se mueven mucho, pero al final son siempre los mismos. De todas formas, sí parece evidente que ciertos sectores del movimiento maya en el contexto nacional han puesto los ojos en estas iniciativas y se vuelcan a apoyarlas. Con eso está cambiando una forma de actuar que venía dándose desde que el reconocimiento y las negociaciones con el Estado fueron separando a estos dos niveles de acción, y quizá se pueda retomar esa relación que se rompió en los años ochenta.

Y estas luchas están teniendo sus frutos. Después de las muchas denuncias y trabajo de cabildeo a varios niveles, se han logrado resoluciones contra las empresas mineras y apoyado las consultas comunitarias por parte de organismos internacionales como la OIT y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIIDH), que han puesto al Gobierno contra las cuerdas. De esta forma, el activismo comunitario maya, como base de la acción política nacional y con vínculos internacionales, está logrando que se respeten unos derechos que van más allá de la práctica cultural.

Conclusiones

En la escena política de la Guatemala de las últimas décadas ha surgido un sujeto nuevo: el Pueblo Maya. Se fue formando en medio del convulso escenario marcado por las tensiones entre las movilizaciones populares, la contrainsurgencia y el movimiento revolucionario, participando en ellas en el camino de ir construyendo su propia especificidad. Es decir, los mayas sufrieron y participaron en los mismos procesos que los demás actores políticos porque siempre estuvieron insertos y formaron parte de ellos. Esto es especialmente cierto en la relación con el movimiento revolucionario, tanto por su centralidad en la política de estos años como por el especial papel que los indígenas jugaron en su radicalización a finales de la década de 1970.

En este proceso, los indígenas organizados fueron creando un discurso propio y reclamando una autonomía de acción alrededor de su especificad, que es lo que hace que podamos hablar de ellos como “un sujeto”. El término Pueblo Maya, con todo lo que conlleva y con lo que ha costado que sea aceptado por otros actores, es la mejor manifestación tanto de esa conciencia de singularidad como del conjunto de reclamos que se articulan alrededor de ella.

En estos años, los mayas organizados fueron fabricando una versión de su lugar en la sociedad guatemalteca, la cual ha acabado suponiendo una visión nueva, alternativa, de los problemas que carga esta sociedad desde los inicios de su

formación. Al poner en el centro de la ecuación el racismo, la exclusión de los mayas y la imperfección originaria de la nación guatemalteca, han obligado a repensar y reformular las interpretaciones clásicas, sobre todo aquéllas a partir de las que se organizó la movilización desde la izquierda. Es decir, después de estas décadas de movilización, insurrección, represión, paz y desencanto –por resumir rápidamente–, la escena guatemalteca no sólo cuenta con un actor organizado que antes no existía como tal, que ha desarrollado sus propias estrategias –con sus propios errores y contradicciones–, sino que es más consciente de la complejidad de las profundas fisuras que hacen difícil la construcción de una sociedad justa, pero también de los caminos necesarios para llegar a ella.

Bibliografía

Adams, Richard Newbold (1956) *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación Nº 2 (Guatemala: Ministerio de Educación Pública).

—————— (1991) "¿Qué se puede saber sobre la cosecha de violencia?" en Robert Carmack (ed.) *Guatemala: cosechas de violencia* (San José, Costa Rica: FLACSO).

Adams, Richard y Santiago Bastos (2003) *Relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Colección ¿Por qué estamos como estamos? (Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica).

Alcántara Sáez, Manuel y Patricia Marenghi (2007) "Los partidos étnicos de América del Sur: algunos factores que explican su rendimiento electoral", en *Pueblos indígenas y política en América Latina, El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Salvador Martí i Puig, editor (Barcelona: CIDOB).

Álvarez Medrano, Carmen (2001) "Identidad desde la perspectiva de autores indígenas, periodo 1969-1992". Informe final no publicado para el proyecto de investigación *¿Por qué estamos como estamos?* (Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica).

Anderson, Benedict (1993) *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el surgimiento y difusión del nacionalismo* (México: Fondo de Culura Económica).

Arias, Arturo (1985) "El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983" en Rafael Menjívar y Daniel Camacho (coords.) *Movimientos populares en Centroamérica* (San José, Costa Rica: FLACSO/UNU/Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM).

AVANCSO (2008) *Las políticas del reconocimiento: una mirada al quehacer sobre racismo y discriminación en Guatemala*. Cuadernos de Investigación Nº 20 (Guatemala: AVANCSO).

Azpuru, Dinorah (1999) "La consulta popular: un voto dividido" en Cynthia J. Arson (ed.) *La consulta popular y el futuro de Guatemala*. Documento de Trabajo Nº 243 (Washington DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars).

Ba Tiul, Máximo (2007a) "El movimiento Winaq en el escenario político actual". *El Observador Electoral* número 1, Guatemala.

—————— (2007b) "Movimiento Winaq, la controversia: ni a la izquierda ni a la derecha" Documento de trabajo del seminario *Izquierdas y construcción de orden democrático en Guatemala*. organizado por FLACSO Guate-

mala y la Fundación Friedrich Ebert. Borrador para la discusión. Junio de 2007.

—————— (2008) "Pueblos indígenas: Estado, democracia y partidos políticos en el continente Abya Yala", en Álvarez Aragón, Virgilio y Ricardo Sáenz de Tejada, compiladores *Izquierdas y construcción de orden democrático en Guatemala. Una aproximación a las elecciones de 2007*. Friedrich Ebert Stiftung/Editorial de Ciencias Sociales, Guatemala.

Ba Tiul, Maximo, Amalia Velásquez Pérez, Diego Monterroso (2008) "Movimiento o Movimientos mayas en Guatemala: una aproximación". Informe. (Guatemala: Foro de ONGs Internacionales)

Ball, Patrick, Paul Kobrak y Herbert F. Spirer (1999) *Violencia institucional en Guatemala 1960 a 1996: una reflexión cuantitativa* (Washington: American Association for the Advancement of Science/Centro Internacional para Investigaciones de Derechos Humanos).

Bastos, Santiago y Aura Cumes (coords.) (2007) *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (Guatemala: FLACSO/CIRMA/Editorial Cholsamaj).

Bastos, Santiago, Domingo Hernández Ixcoy y Leopoldo Méndez (en prensa) "Resarcimiento y reconstitución del Pueblo Maya en Guatemala: entre la acción autónoma y el reconocimiento estatal", en *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Caminando hacia la investigación descolonizada* (Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed, coordinadoras) Ecuador: CIESAS/Fundación Ford/FLACSO Guatemala/FLACSO Ecuador).

Bastos, Santiago y Manuela Camus (1993) *Quebrando el silencio: organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992)* (Guatemala: FLACSO).

—————— (1995) *Abriendo caminos: las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas* (Guatemala: FLACSO).

—————— (2003) *Entre el mecapal y el cielo: desarrollo del movimiento maya en Guatemala* (Guatemala: FLACSO/Editorial Cholsamaj).

Bastos, Santiago y Roddy Brett (comps.) (2010) *El movimiento maya en la década después de la paz, 1997-2007* (Guatemala: F&G Editores).

Bastos, Santiago (1998) "Los indios, la nación y el nacionalismo" en Claudia Dary (comp.) *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Ecuador y Bolivia* (Guatemala: FLACSO).

—————— (2004) *Etnicidad y fuerzas armadas en Guatemala: algunas ideas para el debate* (Guatemala: FLACSO).

—————— (2006) "Prólogo: Los actores sociales en una década olvidada" en

Roddy Brett, *Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala 1985-1996* (Guatemala: F&G Editores).

—————— (2007a) "La ideología multicultural en la Guatemala del cambio de milenio" en Santiago Bastos y Aura Cumes (coords.) *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Volumen 1 (Guatemala: FLACSO/CIRMA/Editorial Cholsamaj).

—————— (2007b) "La construcción de la identidad maya en Guatemala: historia e implicaciones de un proceso político" en *Desacatos* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México) Nº 24, mayo-agosto.

—————— (2010a) "La (ausencia de) demanda autonómica en Guatemala" en Miguel González, Araceli Burguete, Pablo Ortiz (coords.) *La autonomía a debate: políticas de reconocimiento y estado plurinacional en América Latina* (Quito, Ecuador: FLACSO/GTZ/IWGIA/CIESAS/UNICH).

—————— (2010b) "La política maya en la Guatemala post conflicto" en Santiago Bastos y Roddy Brett (comps.) *El movimiento maya en la década después de la paz, 1997-2007* (Guatemala: F&G Editores).

—————— (2010c) "Guatemala: los límites de la política multicultural tras la tierra arrasada" en *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales* (Costa Rica, FLACSO/Universidad de Costa Rica) Vol. VI, Nº 2.

Bengoa, José (2000) *La emergencia indígena en América Latina* (México: FCE).

Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) (1981) *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México: Editorial Nueva Imagen).

Brett, Rodderick (2006) *Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala 1985-1996* (Guatemala: F&G Editores).

—————— (2010) "De movimiento indígena a complejidad política: la evolución de las políticas indígenas 1996-2007" en Santiago Bastos y Roddy Brett (comps.) *El movimiento maya en la década después de la paz, 1997-2007* (Guatemala: F&G Editores).

Brintnall, Douglas E. (1979) *Revolt against the Dead: The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala* (New York: Gordon and Breach).

Burguete Cal y Mayor, Araceli (2007) "Cumbres indígenas en América Latina: resistencia y autonomía" en *Memoria*, Nº 220, junio.

—————— (2010) "Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina" en Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz (coords.) *La autonomía a debate: autogo-*

bierno indígena y Estado plurinacional en América Latina (Quito, Ecuador: FLACSO/GTZ/IWGIA/CIESAS/UNICH).

Cabarrús, Carlos Rafael (1975) "En la conquista del ser: un estudio de identidad étnica". Tesis de maestría. Universidad Iberoamericana, México.

Cajas, Ricardo (1998) "Lógica local de participación política maya: la experiencia de Xel-Jú en Quetzaltenango". Tesis de maestría en Gerencia para el Desarrollo Sostenible. Universidad Autónoma de Madrid/Instituto Chi-Pxab, Quetzaltenango.

Camus, Manuela (2010) "La movilización indígena en Huehuetenango" en Santiago Bastos y Roddy Brett (comps.) *El movimiento maya en la década después de la paz*, *1997-2007* (Guatemala: F&G Editores).

Carmack, Robert (1991) "La historia de Santa Cruz del Quiché" en Robert Carmack (ed.) *Guatemala: cosechas de violencia* (San José, Costa Rica: FLACSO).

Casaús Arzú, Marta Elena (1998) *La metamorfosis del racismo en Guatemala = Uk'exwachixiik ri Kaxlan Na'ooj pa Iximuleew* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

—————— (2006) "Génesis del racismo y la discriminación en Guatemala: siglos XIX y XX. Una aproximación multidisciplinaria" en *Diagnóstico del racismo en Guatemala: investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo* (Vol. I: *Informe general y costos de la discriminación*), Marta Casaús Arzú (dir.) (Guatemala: Vicepresidencia de la República de Guatemala).

Castillo, Iván (2010) "Especificidades de los movimientos indígenas en el altiplano occidental guatemalteco en contra de la acumulación global" en Santiago Bastos y Roddy Brett (comps.) *El movimiento maya en la década después de la paz*, *1997-2007* (Guatemala: F&G Editores).

Cayzac, Hugo (2010) "Las organizaciones mayas en la transición: del modelo republicano hacia un proyecto político multicultural democrático" en Santiago Bastos y Roddy Brett (comps.) *El movimiento maya en la década después de la paz*, *1997-2007* (Guatemala: F&G Editores).

CEH (1999) *Guatemala, memoria del silencio*. Informe presentado por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (Guatemala: CEH).

CEIDEC (1990) *Guatemala: seminario sobre la realidad étnica*. Volumen 1 (México: Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal / Editorial Praxis).

Chaj, Benjamín (2009) *Movimiento maya en Guatemala* (Guatemala: Foro de ONG's Internacionales).

Cojtí, Demetrio Waqi' Q'anil (1991) *Configuración del pensamiento político del pueblo maya* (Quetzaltenango: Asociación de Escritores Mayenses de Guatemala).

——————(1995) *Configuración del pensamiento político del pueblo maya (2da. parte) = Ub'anik ri Una'ooj Uchomabáal ri Maya' Tinamit* (Guatemala: Editorial Cholsamaj/SPEM).

—————— (1997) *Ri Maya' Moloj pa Iximulew = El movimiento maya (en Guatemala)* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

—————— (2005) *Ri K'ak'a Saqamaq' pa Iximulew = La difícil transición al Estado multinacional: el caso del Estado monoétnico de Guatemala: 2004* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

—————— (2007) *Nuevas perspectivas para la construcción del Estado multinacional* (Guatemala: Waqib' Kej/Editorial Cholsamaj).

Comaroff, John L. (1996) "Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution" en Edwin E. Wilmsen y Patrick McAllister (eds.) *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power* (Chicago: The University of Chicago Press).

COMG (1991) *Rujunamil ri Mayab' Amaq' = Derechos específicos del pueblo maya* (Guatemala: Rajpopi' ri Mayab' Amaq'/Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala).

COPMAGUA (1994) "Qasaqalaj Tziij, Qakemoon Tziij, Qapach'uum Tziij (Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada)". Documento presentado a la Asamblea de la Sociedad Civil (Guatemala: Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala).

Cumes, Aura (2007) "Mayanización y el sueño de la emancipación indígena en Guatemala", en *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Volumen 1. Santiago Bastos y Aura Cumes, coordinadores. FLACSO/CIRMA/Cholsamaj, Guatemala.

Cumes, Aura y Monzón, Ana Silvia (comps.) (2006) *La encrucijada de las identidades: mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo* (Guatemala: Intervida World Alliance).

Dietz, Gunther (2003) *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica* (Granada: Universidad de Granada).

Ebel, Roland H. (1969) *Political Modernization in Three Guatemalan Indian Communities*. Preprinted from Publication 24 (New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University).

Ekern, Stener (2010): *Chuwi Meq'en Ja': Comunidad y Liderazgo en la Guatemala Maya*, (Guatemala: Cholsamaj).

England, Nora (1992) *Autonomía de los idiomas mayas: historia e identidad* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

Esquit, Edgar (2002) *Otros poderes, nuevos desafíos: relaciones interétnicas en Tecpán y su entorno departamental (1871-1935)* (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos).

—————— (2003) *Caminando hacia la utopía: la lucha política de las organizaciones mayas y el Estado en Guatemala*. Serie Reflexiones, Año 4, Nº 4 (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos).

—————— (2010) *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX* (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos).

Falla, Ricardo (1978) "El movimiento indígena" en *Estudios Centroamericanos (ECA)* (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador) Nº 353, junio-julio, pp 438-461.

—————— (1980) *Quiché rebelde* (Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos).

Fisher, Edward F. y R. McKenna Brown (eds.) (1999) *Rujotayixik ri Maya' B'anob'al. Activismo cultural maya* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

Fisher, Edward F. (1999) "El cambio cultural inducido como una estrategia para el desarrollo socioeconómico: el movimiento maya en Guatemala" en Edward F. Fisher y R. McKenna Brown (eds.) *Rujotayixik ri Maya' B'anob'al. Activismo Cultural Maya* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

----------- 2001 *Cultural Logics and Global Economics: Maya Identity in Thought and Practic*e (Austin: University of Texas Press).

Grandin, Greg (2000) *The Blood of Guatemala: A History of Race and Nation* (Durham and London: Duke University Press).

—————— (2007) *Panzós: la última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría* (Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala).

Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Lup Herbert (1970) *Guatemala: una interpretación histórico-social* (México: Siglo XXI).

Hale, Charles (2004) "Re-pensando la política indígena en la época del 'indio permitido'". Ponencia para la conferencia "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado" organizada por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), del 27 al 29 de octubre.

——————— (2007) *"Más que un indio". Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala* (Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala).

Hale, Charles, Mark Anderson y Edmund T. Gordon (2001) "Indigenous and Black Organizations of Central America: Struggle for Recognition and Resources". Informe no publicado, Fundación Ford.

Handy, Jim (1990) "El conflicto étnico y la revolución guatemalteca, 1944-1954" en *Anales de la Academia de Geografía e Historia* (Academia de Geografía e Historia de Guatemala) Tomo LXIV.

Hernández Ixcoy, Domingo (1984) "Guatemala, las raíces de una realidad práctica". Entrevista realizada por François Lartigue, en *Civilizaciones: configuraciones de la diversidad* (México) Nº 2, septiembre.

Jiménez, Dina (1985) "El movimiento campesino en Guatemala" en Rafael Menjívar y Daniel Camacho (coords.) *Movimientos populares en Centroamérica* (San José, Costa Rica: FLACSO/UNU/Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM).

Jonas, Susanne (1994) *La batalla por Guatemala: rebeldes, escuadrones de la muerte y poder estadounidense* (Caracas: FLACSO-Guatemala/Nueva Sociedad).

——————— (2000) *De centauros y palomas: el proceso de paz guatemalteco* (Guatemala: FLACSO).

Kaqla (2004) *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla* (Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas Kaqla).

Le Bot, Yvon (1992) *Guatemala: violencia, revolución y democracia*. Cuaderno Debate Nº 15 (Guatemala: FLACSO/CEMCA).

——————— (1995) *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala 1970-1992* (México: Fondo de Cultura Económica).

Leyva, Xochitl, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.) (2008) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina: hacia la investigación de co-labor* (México/Quito/Guatemala: CIESAS/FLACSO-Guatemala/FLACSO-Ecuador).

Macleod, Morna (2008) "Luchas político-culturales y auto-representación maya en Guatemala". Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Martínez Peláez, Severo (1971) *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos).

MAYAS (1984) “Guatemala: de la república burguesa centralista a la república popular federal”. Edición mimeografiada, sin datos.

McAllister, Carlota (2002) “Good People: Revolution, Community, and *Conciencia* in a Maya-K’iche’ Village in Guatemala”. Tesis de doctorado en Filosofía. Universidad John Hopkins, Baltimore, Maryland.

Menchú, Rigoberta y Comité de Unidad Campesina (CUC) (1992) *El clamor de la tierra: luchas campesinas en la historia reciente de Guatemala*. Tercera Prensa (Donostia, España: Gakoa Liburuak).

Mendizábal, Sergio (2004) “Democracia Intercultural y Nación”. Programa 2 de investigaciones transdisciplinarias de la Dirección de Investigación y Posgrados, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

MINUGUA (2001) “Los pueblos indígenas de Guatemala: la superación de la discriminación en el marco de los Acuerdos de Paz”. Informe de Verificación, Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), Guatemala.

Montejo, Víctor (1997) “Pan-mayanismo: la pluriformidad de la cultura maya y el proceso de autorrepresentación de los mayas” en *Mesoamérica* (Plumsock Mesoamerican Studies y CIRMA) Año 18, Nº 33, junio.

Morales Sic, José Roberto (2007) “Religión y política: el proceso de institucionalización de la espiritualidad maya en el contexto del movimiento maya guatemalteco”. Tesis de maestría en Ciencias Sociales presentada al Programa Centroamericano de Posgrado, FLACSO, Guatemala.

ODHAG (1998) *Guatemala, nunca más*, 4 volúmenes. Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) (Guatemala: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala).

Payeras, Mario (1997) *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca: ensayos étnicos 1982-1992* (Guatemala: Luna y Sol / Magna Terra Editores).

Pérez Sainz, Juan Pablo (1996) *De la finca a la maquila: modernización capitalista y trabajo en Centroamérica* (San José, Costa Rica: FLACSO).

PNUD (2005) *Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un estado plural. Informe de Desarrollo Humano 2005*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Guatemala

Poitevin, René (1993) *Guatemala: la crisis de la democracia. Dudas y esperanzas en los golpes de Estado de 1993*. Cuaderno Debate Nº 21 (Guatemala: FLACSO).

Porras, Gustavo (2009) *Las huellas de Guatemala* (Guatemala: F&G Editores).

Rangel, Pablo (2005) “The Unfinished Mission: The History of the ILO Convention 169 Concerning Indigenous Peoples in Guatemala”. Thesis submit-

ted for the degree Master of Philosopy in Indigenous Studies. Faculty of Social Sciences, University of Tromsø, Norway.

Remijnse Simone (2002), *Memories of Violence: Civil Patrols and the Legacy of Conflict in Joyabaj, Guatemala* (Amsterdam: Rozenberg Publishers, Thela Latin American Series).

Reyes, Virgilio (1998) *Poder local y bosques comunales*. Cuadernos Debate Nº 43 (Guatemala: FLACSO).

Rull, Mathias (2006) "Presentaciones", en el Seminario Taller "Una mirada maya a veinte años de democratización en Guatemala", organizado por CEMCA y PNUD, ciudad de Guatemala, 14-15 de junio 2006.

Sáenz de Tejada, Ricardo (2002) "El pueblo maya en Guatemala: el surgimiento de un sujeto político 1950-2000". Tesis de maestría en Antropología Social. CIESAS, México.

Samayoa, Claudia (2009) "Violencias y estigma: ¿viejas o nuevas modalidades de ejercicio del poder en el contexto de la globalización?" en Julián López, Santiago Bastos y Manuela Camus (coords.) *Guatemala: violencias desbordadas* (Córdoba, España: Universidad de Córdoba).

Santacruz, Wendy (2007) "10 años de conflictividad agraria en Guatemala, una aproximación" Informe presentado para el Proyecto CRISE Guatemala (Guatemala: FLACSO- Guatemala).

Schackt, Jon (ed.) (2002) "Los mayas: el origen del término y la creación del pueblo" en *De indígena a maya. Identidades indígenas en Guatemala y Chiapas*. Edición especial de la *Revista de Estudios Interétnicos* (Guatemala, IDEI/USAC) Año 10, Nº 16.

SEPAZ–FONAPAZ - Embajadora de Buena Voluntad, 2005: "Agenda pública hacia los pueblos indígenas en el marco de los acuerdos de paz. 2005 – 2012". Documento de trabajo, Guatemala.

Sieder, Rachel (2007) "The Judiciary and Indigenous Rights in Guatemala" en *International Journal of Constitutional Law*, Vol. 5, Nº 2.

—————— (2008) "Entre la multiculturalización y las reivindicaciones identitarias: construyendo ciudadanía étnica y autoridad indígena en Guatemala" en Santiago Bastos (coord.) *Multiculturalismo y futuro en Guatemala* (Guatemala: FLACSO).

Smith, Carol (1991) "Maya Nationalism" en *Report on the Americas*, Vol. XXV, Nº 3.

Solares, Jorge (1993) "Guatemala: etnicidad en tierra arrasada" en René Poitevin *et al.*, *Los problemas de la democracia* (Guatemala: FLACSO).

Taracena, Arturo (2004) “La civilización maya y sus herederos: un debate negacionista en la historiografía moderna guatemalteca”. Ponencia presentada en el VI Congreso Internacional de Mayistas celebrado en Villahermosa, Tabasco, México del 16 al 20 de agosto.

Taracena, Arturo, Enrique Gordillo y Tania Sagastume (2004) *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala 1808-1944*, Volumen II. Colección ¿Por qué estamos como estamos? (Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica).

Taracena, Arturo, Gisella Gellert, Enrique Gordillo, Tania Sagastume y Knut Walter (2002) *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala 1808-1944*, Volumen I. Colección ¿Por qué estamos como estamos? (Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica).

Torres-Rivas Edelberto (1973) *Interpretación del desarrollo social centroamericano* (San José: EDUCA).

—————— (2007) *Las izquierdas, Rigoberta Menchú, la historia*. Cuadernos del Presente Imperfecto Nº 1 (Guatemala: F&G Editores).

Tzaquital, Efraín, Pedro Ixchiú y Romeo Tiú (2002) *Alcaldes comunales de Totonicapán* (Guatemala: Secretaría de Coordinación de la Presidencia/Comisión de la Unión Europea).

Uk’u’x B’e (2005) *El movimiento maya: sus tendencias y transformaciones (1980-2005)* (Guatemala: Asociación Maya Uk’u’x B’e).

Van Cott, Donna (ed.) (1995) *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America* (New York: St. Martin/The Inter-American Dialogue).

—————— (2007) “De los movimientos a los partidos: retos para los movimientos de los pueblos indígenas” en Salvador Martí i Puig (ed.) *Pueblos indígenas y política en América Latina: el reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI* (Barcelona: CIDOB).

Vela, Manolo (2009) “Los pelotones de la muerte. La construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco”. Tesis de doctorado. El Colegio de México, México.

Velásquez Nimatuj, Irma Alicia (2002) *La pequeña burguesía indígena comercial en Guatemala* (Guatemala: AVANCSO).

—————— (2008) *Pueblos indígenas, Estado y lucha por tierra en Guatemala: estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada* (Guatemala: AVANCSO).

Warren, Kay (1978) *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemalan Town* (Austin: University of Texas Press).

——— (1998) *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala* (Princenton, New Jersey: Princenton University Press).

——— 2003 "Voting against Indigenous Rights in Guatemala: Lessons from the 1999 Referendum" en Kay B. Warren y Jean E. Jackson (eds.) *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* (Austin: University of Texas Press).

Watanabe, John (1997) "Los mayas no imaginados: antropólogos, otros y la arrogancia ineludible de la autoría" en *Mesoamérica* (Plumsock Mesoamerican Studies y CIRMA) Año 18, Nº 33, junio.

Willmsen, Edwin E. y Patrick McAlliser (1996) "Preface" en Edwin E. Wilmsen y Patrick McAllister (eds.) *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power* (Chicago: The University of Chicago Press).

Wilson, Richard (1999) *Resurgimiento maya en Guatemala: experiencias q'eqchi'es* (Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica).

Xon Riquiac, María Jacinta (2004) "Lo maya como identidad política en mujeres indígenas". Tesis de licenciatura. Área de Antropología, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos, Guatemala.

CAPÍTULO XIV

El Estado y los indígenas: Del indigenismo al multiculturalismo

Claudia Dary F.*

*	Claudia Dary. Guatemalteca. Licenciatura en Antropología, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala; Certificado en Estudios Latinoamericanos y maestría en Antropología Social por la Universidad de Pittsburg, Pennsylvania, Estados Unidos; doctorado en Antropología por la Universidad estatal de Nueva York, ciudad de Albany (SUNY), Estados Unidos. Ha sido catedrática en el Posgrado Centroamericano de Ciencias Sociales de FLACSO. Fue coordinadora del sistema de monitoreo de la Estrategia Pedagógica, del Instituto Internacional de Aprendizaje para la Reconciliación Social –IIARS–. Investigadora a medio tiempo del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Entre sus publicaciones recientes se encuentran *Los profesionales mayas y la justicia social* (2012); *Mírame. Situación de la niña indígena en Guatemala. Ri rub'anon ri tixten aj qach'amaqil pa iximuleu* (2007); *Tejiendo el corazón de nuestros ancestros Inventario e interpretación de la indumentaria ceremonial maya de Guatemala* (2007).

Introducción

En el presente capítulo se examina la manera en que el Estado guatemalteco ha concebido y administrado la diferencia cultural y, particularmente, cuál ha sido el carácter de su relación con los pueblos indígenas. Esto nos lleva, por un lado, a considerar cuáles han sido las instituciones que los distintos gobiernos han establecido a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI y que han orientado su trabajo tanto hacia la investigación, promoción y difusión de las culturas como hacia las comunidades indígenas y la resolución de sus problemas vitales. Y, por el otro lado, nos permite observar la manera en que los indígenas se van insertando en los espacios de toma de decisiones desde lo local, lo regional y hasta lo nacional.

La temática pone atención al marco jurídico nacional e internacional que ha influido y/o respaldado las distintas iniciativas estatales en torno a la asunción de la diversidad étnico-cultural. El pensamiento social y los intelectuales protagónicos en los distintos momentos históricos se ven reflejados en la naturaleza, carácter y objetivos de las instituciones públicas que se establecieron y que fueron motivadas por ideales o intereses particulares. Es así que se hace necesario comprender los paradigmas predominantes que son reproducidos por los intelectuales y las élites en el poder y que se expresan en las políticas públicas, aunque no siempre de manera explícita. Los contenidos de dichas políticas –cuando existen– traslucen la caracterización de las relaciones sociales e interétnicas en los distintos periodos de la historia reciente de Guatemala. Resulta lógico entonces que para poder comprender en qué consiste la transición hacia el multiculturalismo se ha debido explorar lo que significó para el país, en la teoría y en la práctica, el indigenismo y el integracionismo, corrientes de pensamiento que predominaron previamente.

El indigenismo en Guatemala

El pensamiento indigenista

A pesar de que en el periodo de 1944 a 1954 hubo muchos avances a favor de la población indígena, éstos todavía presentaron una baja participación política, lo cual obedece a una infinidad de factores, pero nosotros mencionaremos dos. Por un lado, el hecho de que los mestizos y ladinos ostentaban espacios de poder tanto económico como político que deseaban mantener frente a una mayoría indígena, que se observaba como amenazadora. Y, por otro lado, persistían las actitudes paternalistas y discriminatorias de la población mestiza y ladina hacia los indígenas. Estas actitudes, muchas veces revestidas de folklorismo, fueron un obstáculo de peso para que los indígenas participaran en la esfera política. El etnocentrismo se reflejaba en el contenido de las leyes existentes, así como en el carácter y filosofía de trabajo de las instituciones. En 1945, varios literatos y escritores indigenistas discutían si en la nueva Constitución de la República debían o no existir disposiciones especiales para proteger y promover a la población indígena. Las posiciones se dividían entre un pensamiento indigenista muy conservador, como el de Clemente Marroquín Rojas, para quien los indígenas deberían ser asimilados progresivamente, y las posiciones más moderadas, como las de David Vela, Jorge García Granados y Ernesto Marroquín Wyss. Este último pensaba que no había que arrebatarles a los indígenas su propia cultura porque si tal cosa hubiera sucedido "lo único que haríamos del indio sería un paria, que es el verdadero descrédito de la sociedad guatemalteca" (Adams, 2000: 12).

El pensamiento indigenista no era un todo homogéneo, sino presentaba múltiples aristas según le concediera o no un valor a la cultura indígena, o bien un protagonismo social y político a los indígenas, ya fuera en cuanto a clase social, capa o etnia; clasificación que generó intensos debates en la década de 1970. Así, hubo indigenistas de izquierda, entre quienes se encontraba Víctor Manuel Gutiérrez, jefe de la Confederación de Trabajadores de Guatemala (CTG) y diputado al Congreso para el periodo 1947-1951. En sus escritos, Gutiérrez mostró interés por los indígenas, pero al final de cuentas y bajo la influencia del marxismo, anteponía la cuestión de clase a la étnica. En su ensayo "El problema indígena de Guatemala" escribió que "debe quedar bien claro que lo que decide y determina el progreso es la solución del problema agrario; el problema de la cultura indígena y su desarrollo, es un problema subordinado" (Díaz Castillo, 1978: 8).

A diferencia de Gutiérrez, Joaquín Noval, antropólogo autodidacta, señalaba la relevancia de la reforma agraria como factor que resolvería algunos de los problemas de los indígenas y de los ladinos pobres, pero no quitaba el dedo de la cuestión étnica, "en lugar de rebajar la etnicidad a algo secundario en importancia, él vio el reconocimiento y legitimación de las diferencias étnicas como un objetivo central que debería lograrse" (Adams, 2000: 12; Solares, 1989). Noval no creía que todos los aspectos de la cultura indígena deberían cambiar; por el contrario, la

concebía como "un valor en sí misma" (Adams, 2000: 17). Asimismo, el autor aseguraba que el atraso económico y tecnológico era un dilema que afectaba no sólo a los indígenas sino también a los ladinos rurales, por lo que el quid del asunto no era la "cultura" *per se* sino un conjunto de factores sociales (el régimen de tenencia de la tierra, bajo salario agrícola, dificultad para encontrar empleo en otro tipo de actividad y otros). La integración a la que debían someterse los indígenas era, para este pensador, una tarea de integración política, mientras que "la integración cultural no es requisito indispensable" (Noval, 1979). Y no sólo no era un requisito sino que la integración no era el esquema de intervención que este autor apoyaba. En la Introducción al *Resumen etnográfico de Guatemala* de Joaquín Noval, Ricardo Falla aclara que éste ha sido mal interpretado por quienes no lo han sabido leer. Escribe Falla:

> "Y entiéndase que Noval no está hablando de integración cultural, ni está abogando por la ladinización del indígena, aunque por la centralidad ya expuesta de la ladinización, sus adversarios así lo interpretan a finales de los sesenta. Está hablando de integración social, de relaciones justas y armónicas entre las dos sociedades guatemaltecas, la ladina y la indígena, no está hablando de la supresión de una de ellas, ni de la separación de ambas. Por eso, dice, para el establecimiento de dichas relaciones es fundamental un cambio profundo en las relaciones sobre la tierra y en las relaciones salariales" (Falla en Noval, 1992).

Pero, ¿qué era en realidad el indigenismo? De acuerdo con Alejandro Marroquín en su *Balance del indigenismo* (1972), el indigenismo era "la política que realizan los estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente" (Fernández, 2009). En realidad, el indigenismo reflejaba la preocupación de las élites blancas y mestizas por la situación socioeconómica y política de sus sociedades y por su futuro inmediato, en donde el indígena resultaba ser como la piedra en sus zapatos. Si tomamos al indigenismo como una política de Estado y como una ideología, se podría decir que perseguía hacer encajar a los indígenas en una forma homogénea de cultura, en un diseño único de nación, y que para ello se requería disolver su especificidad identitaria. De esta guisa, el indígena transformado, "des-indianizado", dejaría de ser, como se pensaba, una rémora para el desarrollo del país. Pero en Guatemala el pensamiento indigenista presentaba aristas y matices, pues no todos sus exponentes estaban de acuerdo con que la aculturación y la asimilación de los indígenas serían la vía idónea para conducir al país al desarrollo. Tales aristas se van descubriendo al hacer una lectura muy minuciosa y desapasionada de los planes de trabajo del Instituto Indigenista Nacional (IIN), así como de sus memorias de labores y artículos académicos de autoría de los mismos indigenistas que fueron producidos tanto en la década de la Revolución como en las subsiguientes. En realidad, más que el ánimo de "disolver" las culturas indígenas, sostenemos que había un ímpetu por investigarlas, sistematizar lo que hasta entonces se sabía de ellas y dar a conocer al Estado y a los guatemaltecos sus costumbres y sentires. Si el Estado tomó en cuenta dicho conocimiento sistematizado, es otro asunto.

Para Noval,[1] la cultura indígena tenía muchísimos aspectos positivos y aportes que debían conservarse, mientras que era menester que los indígenas "se integraran" al sistema político y que se beneficiaran del sistema económico. Este autor proponía que Guatemala "no podría desarrollarse sin el desarrollo de los indígenas. Su historia, sin embargo, fue la de ser capaces de mantener su cultura separada" (Adams, 2000: 23). Al revisar detenidamente el pensamiento de autores como Clemente Marroquín Rojas, David Vela, Joaquín Noval, Ernesto Marroquín Wyss, Jorge García Granados, Víctor Manuel Gutiérrez y otros puede argumentarse que no existía un pensamiento indigenista único y homogéneo, sino, como lo indica Richard Adams, una diversidad en el indigenismo de Guatemala, lo que nos hace proponer entonces el término "indigenismos". Quizás en lo que sí coincidían todos los indigenistas, era en el hecho de que hasta ese momento no había una propuesta explícita por parte de ellos para que fueran los indígenas mismos quienes participaran en el diseño de políticas dirigidas a sus propios pueblos; ese momento todavía estaba muy lejos. Los indigenistas, en sus distintas versiones y enfoques, consideraban que el indígena era en sí un ser pasivo y conservador (Fernández, 2009).

El indigenismo se fundamentaba en un pensamiento que no ocultaba sus tintes y resabios evolucionistas y una manera etnocentrista de concebir el progreso unilineal, es decir, como un continuo en donde en uno de sus extremos se encuentra la civilización occidental representada por los europeos y estadounidenses blancos y en el otro los indígenas mesoamericanos del siglo XX, resabios degradados de una espléndida cultura del pasado enterrada desde hacía varios siglos y que esperaba ser descubierta e interpretada por los arqueólogos. Dentro de esos "remanentes" culturales, el indigenismo valoraba algunos aspectos de la vida y la cultura indígenas (cerámica, textiles, festividades e idiomas) pero, en general, las consideraba como "grupos atrasados" y empobrecidos a los cuales estaba llamado a colocar al mismo nivel que los demás. Para ello se requería, por un lado, conocer profundamente a los indígenas, su organización social y sus culturas y, por el otro, sobre la base de este conocimiento, sugerir las vías idóneas y menos traumáticas para lograr los cambios deseados o largamente acariciados por una élite ladina liberal. La aculturación se veía como necesaria para que los indígenas se sintieran parte de una nación y ello sólo podría lograrse si se infundía en ellos hábitos distintos así como patrones de consumo que a su vez incentivaran el comercio y la industria (González Ponciano, 1999: 11). La idea del consumo ligada a la ciudadanía es parte del pensamiento liberal que se instala en el país desde inicios del siglo XIX.

1 Para un desarrollo más detallado sobre el pensamiento de los autores de izquierda, entre ellos el de Joaquín Noval, acerca de la cuestión étnica y su relación con el concepto de clase, véase el capítulo a cargo de Gabriela Escobar Urrutia en este tomo. Otros documentos importantes sobre la vida, obra y pensamiento de Joaquín Noval son la tesis de licenciatura de Jorge Luis Ramos Flores (1999) y el texto de Jorge Solares Aguilar (1989).

La institucionalidad indigenista, la antropología y la investigación social desde el Estado

Es importante subrayar que varias décadas antes de que se decidiera fundar en el país una institución indigenista, ya había todo un debate sociológico en el país acerca del papel de los indígenas en la sociedad, así como discursos sobre su historia, cultura y civilización. En buena medida, la preocupación de los intelectuales era de corte positivista y se centraba en indagar si la cultura indígena era o no compatible con el progreso y la modernidad. Entre 1929 y 1930 *Nuestro Diario* convocó a un concurso tendiente a dilucidar la manera de integrar culturalmente a los indígenas a "la civilización". Édgar G. Mendoza (2010: 230)[2] señala que José León Samayoa y Miguel Ángel Asturias fueron los dos escritores que presentaron ensayos al concurso, el primero con el trabajo "Una voz de afuera" (1929) y el segundo con "El problema del indio" (1930) (en Gutiérrez Mendoza 2010). Ambos ensayos son interesantes puesto que reflejan una perspectiva de integración que se fundamentaba en mejorar las condiciones laborales y de salud de los indígenas y no necesariamente en diluir las culturas indígenas. Al mismo tiempo, los artículos de los autores identifican a las instituciones estatales llamadas a responsabilizarse de dicho proceso. Particularmente Asturias indica que los indígenas podrían incorporarse a la vida civilizada, mediante su paso por los cuarteles, la escuela y el fortalecimiento municipal, entre otros factores. "Para Asturias, el Estado era el principal agente de cambio que debería contribuir a mejorar la situación del indígena" (Gutiérrez Mendoza, 2010: 240-241).

A finales de la década de 1930 se presentan dos líneas de pensamiento más desarrolladas, una que sostenía la inferioridad natural de los indígenas y otra que priorizaba el conocimiento de los indígenas y su posterior integración a la sociedad nacional. Es hasta entonces que se vislumbra la posibilidad de fundar instituciones para investigar la cultura e historia de los indígenas y se contempla por primera vez que la antropología como disciplina científica es importante para tal efecto. En 1936, el antropólogo Antonio Goubaud Carrera propuso la creación de una "facultad universitaria de antropología, arqueología, historia y etnología"; sus ideas acerca de dicha facultad se plasmaron en una serie de artículos publicados por el diario *El Imparcial* en ese año (Gutiérrez Mendoza, 2010: 242-243).

En abril de 1940, varios intelectuales guatemaltecos participaron en un Congreso Indigenista Interamericano que se llevó a cabo en la ciudad de Pátzcuaro (estado de Michoacán, México) y retornaron al país con el entusiasmo de fundar un centro de investigaciones antropológicas a tono con la filosofía del encuentro. Además, este primer congreso indigenista al que asistieron representantes de todos los países americanos, menos Paraguay, recomendaba a los países que tuvieran

2 Las tres preguntas a las que los concursantes debían responder fueron: "¿Está sujeto el indio, prácticamente a un sistema de esclavitud de las leyes vigentes que tratan de impedirlo?, ¿Puede hacerse evolucionar al indio para que un día sea factor de progreso incorporándolo al sistema de la vida moderna? En caso afirmativo: ¿cómo puede evitarse lo primero y llevarse a la práctica el segundo?" (véase Gutiérrez Mendoza, 2010).

población indígena la inclusión en sus leyes de medidas protectoras para ésta, en atención a su condición cultural. Al mismo tiempo, se sugería a los jueces consultar las costumbres y circunstancias de los indígenas a la hora de aplicar la ley (Hernández Sifontes, 1965: 302; IIN, 1957: 7). Pero por aquella época el general Jorge Ubico pensaba que no era necesario crear un instituto indigenista como recomendaba el Acta de Pátzcuaro porque, según él y su gobierno, "el problema indígena" estaba solucionándose por medio de la alfabetización en los cuarteles (González Ponciano, 1999: 9). Federico Hernández de León (1941 y 1943: 17), cronista oficial de Ubico, refleja en sus escritos esa manera de pensar de la dictadura: "Es muy interesante este aspecto de transformación que se opera en gentes que, extraídas de los campos, hacen sus períodos en los cuarteles y regresan en condiciones cambiadas, con tendencias al mejoramiento. Salen de la querencia palurdos, bruscos, de pelaje primitivo; y regresan desasnados, con buenos modales y en condiciones de hacer frente a la vida con mejores arrestos."

Alrededor de 1942, David Vela y Antonio Goubaud Carrera coincidieron en una reunión en Estados Unidos, a donde el primero había sido invitado de John Collier, director del Departamento de Estado y de la Agencia de Asuntos Indígenas. Según Abigail Adams:

> "Vela aprovechó esta ocasión para discutir con Goubaud la idea de un Instituto Indigenista Guatemalteco, inspirado por el Primer Congreso Indigenista Interamericano que se realizó en Pátzcuaro. Vela había estado en contacto con el indigenista mexicano Manuel Gamio y sus escritos y abogaba por una "nacionalidad homogénea", la cual no definió claramente pero en todo caso, sería un proceso que se lograría por "una aculturación guiada, a través de la educación y la antropología aplicada" (Adams, 2008: 76).

En 1944, la entonces Sociedad de Geografía e Historia, por influencia de Vela, quien por ese entonces era presidente de su Junta Directiva, le insistió al Gobierno que se fundara dicho instituto. La moción fue respaldada por el Primer Congreso Nacional de Maestros Indígenas que se celebró en Cobán (Alta Verapaz) en ese mismo año (Rosales, 1957: 7; Pérez, 2010: 169).

El Instituto Indigenista Nacional (IIN) se fundó el 28 de agosto de 1945 por medio de un acuerdo gubernativo y por el empuje dado por el primer antropólogo guatemalteco, formado en la Universidad de Chicago, Antonio Goubaud Carrera (1902-1951), ex guía de turismo de la Clark Tours y alumno y colaborador en el trabajo de campo de los antropólogos estadounidenses Sol Tax y Robert Redfield (Dary, 2000).[3] El pensamiento indigenista llevado a la institucionalidad estatal fue un movimiento latinoamericano que se consolidó en la segunda mitad de la década de 1940,[4] pero solamente en algunos países del continente se fundaron institutos.

---

3 Desde su fundación el IIN formó parte del Instituto Indigenista Interamericano.

4 Laura Giraudo (2010) indica en este sentido que "desde los primeros indigenismos nacionales, sobre todo en las décadas de1920 y 1930, se llegará en los cuarenta a un proyecto indigenista continental que, en las décadas siguientes, tendrá en el Instituto Indigenista Interamericano su promotor principal".

Así, en México, el Instituto Nacional Indigenista (INI) se fundó durante el periodo del presidente Miguel Alemán, en 1948. Se crearon otros institutos en Ecuador, Bolivia, Perú y Brasil (Giraudo, 2010)

Algunos observan en Goubaud Carrera[5] al personaje clave para la conducción del indigenismo oficial en Guatemala (González Ponciano, 1999: 16). En realidad, la idea de contar con un instituto de tal naturaleza no fue una maquinación de marca guatemalteca, sino una tendencia continental, en parte inspirada por los departamentos de asuntos "indios" de Estados Unidos encargados de administrar las reservaciones. Se ha escrito bastante acerca de la influencia de los antropólogos Tax y Redfield sobre Goubaud Carrera y sobre las líneas de trabajo del IIN. Algunos autores afirman que los primeros impusieron una agenda de "aculturación de los indígenas" que el director del Instituto aplicó obedientemente. Sin embargo, otras posturas revelan que Redfield estaba más interesado en aspectos teóricos y Tax en investigaciones rigurosas acerca de la economía indígena y la manera en que el capitalismo incidía en la misma, más que en diseñar un plan para su aculturación (Adams, 2008; Rubinstein: 1991). Luego de analizar los boletines, memorias y otras publicaciones del IIN, así como los escritos agudos de Joaquín Noval, se puede constatar que este instituto no fue el aparato devastador de las culturas indígenas que algunos autores han señalado.

La fundación del IIN debe comprenderse dentro de un ambiente de entusiasmo por impulsar el desarrollo social y cultural y por incentivar el estudio científico de la realidad nacional por medio de las herramientas que proveía la antropología social y cultural. Es así como también se crearon en los mismos años otras instituciones con objetivos afines, como la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos (USAC) en 1946, en donde Goubaud Carrera impartió clases como catedrático principal de antropología (Pérez, 2010: 170; Gutiérrez Mendoza, 2010: 244; Adams, 2008: 78). La historia del IIN se vincula estrechamente con el aparecimiento y desarrollo de la antropología como disciplina de las ciencias sociales y ya no solamente como un pasatiempo de los escritores amateur.

El énfasis en la investigación ocurrió desde el momento mismo en que se delinean los objetivos del Instituto como una entidad que debería orientarse hacia "la investigación de la función y el presente significado de los diversos aspectos de las culturas indígenas del país, en una forma racional, que implica la constatación objetiva de los fenómenos considerados" (Boletín IIN, 1957: 5). En un acuerdo de octubre de 1946 se indica además que "el Instituto Indigenista Nacional es una entidad técnica y científica, creada con el propósito de concentrar la atención en los problemas indígenas y coadyuvar de manera efectiva a su resolución. Sus actividades tenderán al mejor cumplimiento de sus fines: elevar el nivel de vida cultural, social y económico de los grupos indígenas, ya sea que actúe por sí o en cooperación con otras instituciones del Estado o privadas" (*ibidem*, 8). La palabra

5 Antonio Goubaud Carrera fungió como director del Instituto Indigenista Nacional de 1945 a 1950.

“integración” aún no ocupaba un lugar central entre las tareas prácticas a cumplir por parte del IIN. El enfoque integracionista aparecería más tarde, como veremos en el siguiente apartado. Así pues, con estos objetivos, el Instituto inició sus labores con un modesto equipo compuesto por unas diez personas.[6]

Conviene hacer un alto aquí para analizar, aunque sea brevemente, la comprensión que en aquellos años se tenía de lo que significaba la “cultura”. En la década de 1940, la mayoría de los guatemaltecos no indígenas percibían a los indígenas como trabajadores del campo, campesinos, artesanos, jornaleros, vendedores ambulantes, cocineras o empleadas de la limpieza. Eran grupos sociales que exhibían ciertas “curiosidades” interesantes, como sus idiomas y artesanías. Era claro que la cultura que el Estado debía apoyar y promover era la occidental, para lo cual se fundó la Dirección General de Bellas Artes. El patrimonio cultural maya del pasado también era parte de la “carta de presentación” turística de los guatemaltecos y para ello se había fundado el Instituto de Antropología e Historia (IDAEH) en 1946, cuyo primer director fue Adolfo Molina Orantes. Dos años después, en 1948, se fundó el Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Tanto el IDAEH como el IIN dependían administrativamente del Ministerio de Educación Pública, pues en esa época no existía un ministerio de cultura. Al ser dependientes de este Ministerio, ambas instituciones eran concebidas como secundarias, dado que lo que ocupaba a los administradores eran en realidad los dilemas de la educación primaria.

El IIN conjuntamente con la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, el IDAEH, el Seminario de Integración Social Guatemalteca (SISG) –que se funda posteriormente– y la Facultad de Humanidades de la USAC eran entonces las instituciones que, en la década entre 1940 y 1950, representaban los tanques de pensamiento sobre la cultura del país, pues apenas se hablaba en ese entonces de etnicidad o de relaciones interétnicas. Sin embargo, el pensamiento que se generaba en torno “al otro”, sobre todo en el IIN, estaba muy influenciado por la antropología estructural funcionalista de Estados Unidos y por académicos de ese país que venían a investigar a Guatemala ya fuera a título propio o enviados para colaborar con el IIN, como Richard N. Adams o los lingüistas Norman McQuown y Mark Hanna Watkins, entre otros. Asimismo, el IIN colaboraba estrechamente con la Dirección General de Desarrollo Socio-Educativo Rural, una dependencia desde la cual se incidía directamente en la población indígena.

Es de interés mencionar que pese a las limitaciones presupuestales y de distinta índole, el IIN fue el primer instituto en Guatemala que integró a “investigadores técnicos” indígenas y mestizos con conocimiento de los idiomas mayas.[7]

---

6 Juan de Dios Rosales (1957: 9), tercer director del IIN, explicaba que el personal era el siguiente: “un cuerpo técnico compuesto por un jefe del departamento de planificación e investigaciones; cuatro investigadores técnicos; cuatro investigadores auxiliares y un asesor docente”.

7 Algunos de estos investigadores fueron J. Martín Ordóñez (kaqchikel), Rosalío Saquic (k’iche’), Emiliano Cacao y Ludovico Winter (q’eqchi’), Hipólito Menchú (k’iche’), Lorenzo Castañeda (q’anjob’al), Mario O. Reyna (mam), Hélida Ester Cabrera (por el área tz’utujil). Otros inves-

No se tiene muy claro hasta dónde ellos, en cuanto indígenas, podían incidir en la planificación del Instituto, pero ciertamente eran los trabajadores de campo encargados de ejecutar los planes indigenistas, por muy limitados que éstos fueran. Se trataba de un equipo de investigación que, más que diseñar una estrategia de cambio social, realizaba estudios específicos, como encuestas y cuestionarios, un registro de notas de campo y el levantamiento de mapas municipales. Así se logró una biblioteca con estudios nacionales y extranjeros sobre las culturas indígenas.

La primera tarea que emprendió el IIN en 1946 estuvo destinada a conocer quién era y quién no era indígena sobre la base de tres criterios básicos: costumbres, indumentaria y rasgos físicos. Esta investigación con base en una encuesta denominada "Características para definir al indígena" respondía precisamente a la preocupación inicial del Instituto Indigenista Interamericano por saber quién es el "indio", porque éste era la población meta a quien serían aplicadas las políticas. Alejandro Marroquín indica que "el concepto de indio es clave para determinar el contenido y las metas de la política indigenista y por eso se explica que haya tal abundancia de criterios y tan serias discrepancias polémicas" (1972: 6-7). Los resultados de la encuesta que constó de 1,300 ejemplares arrojaron que, desde una mirada externa, el rasgo cultural etiquetado como la "costumbre" era el predominante (en 86% de las respuestas), seguido por la indumentaria indígena (84%) y los rasgos físicos (67%), criterios todos marcadamente esencialistas (Arriola, 1961: 12; IIN, 1957: 11). Debemos recordar que hacía apenas seis años, en 1940, que se había realizado el censo de población que había arrojado que 55.46% de la población guatemalteca (3,283,000 habitantes) era indígena, siendo el k'iche' el grupo mayoritario (24.2%).

Con base en esta misma idea, el IIN también trazó y publicó en 1945 el primer mapa de los idiomas indígenas de Guatemala que en ese entonces también eran llamadas "dialectos" (Rosales, 1957: 11). El mapa fue elaborado por Antonio Goubaud Carrera y Alberto Arreaga. Según Francisco Rodríguez Rouanet, investigador indigenista, la elaboración de dicho mapa se hizo en dos partes: "la primera fue por porcentajes, de habitantes por municipios basado en el Censo de Población de 1940, que en aquel tiempo era el único documento oficial; y la segunda parte fue por áreas lingüísticas" (Pérez, 2010: 172). En 1946 se realizó el primer Congreso Lingüístico Nacional, del cual se derivaron los alfabetos para escribir los idiomas indígenas (Pérez, 2010: 173). El IIN comenzó a redactar cartillas de alfabetización para los indígenas. La idea en ese entonces era la de alfabetizarlos en sus propios idiomas, pero valiéndose de los fonemas del español, y que este procedimiento permitiera "pasar casi sin mayor problema al dominio de la lengua nacional" (IIN, 1957: 16).

Por esta época, la valoración de la cultura indígena era un tanto ambivalente en el sentido de que se pensaba que algunos rasgos, sobre todo los estéticos, de-

tigadores indígenas aparecen citados en los boletines del IIN y en el artículo de Olga Pérez (2010).

bían permanecer inalterados, como los textiles,[8] mientras que otros debían cambiar (alimentación e higiene). De hecho, el IIN elevó al Congreso de la República un proyecto de ley para proteger los tejidos indígenas, el cual fue aceptado y emitido (Decreto 426). Asimismo, el IIN formó varias "comisiones para el control de los tejidos indígenas". A tono con esta intención de mantener la originalidad y estética de los textiles, el Instituto formó una colección de trajes o indumentarias regionales, algunos de los cuales exhibía en los corredores de su sede hasta inicios de la década de 1980.

Joaquín Noval (1922-1976)[9] asumió la dirección interina del IIN en 1949, en un momento en que Antonio Goubaud Carrera había sido invitado por Juan José Arévalo para servir como embajador del gobierno de Guatemala en Washington (Adams, 2008: 67).[10] Noval ponía mucho énfasis en la preparación antropológica del personal a su cargo, así como en el estudio del ingreso de los indígenas y del régimen de tenencia de la tierra. El "Estudio de las condiciones de vida y de trabajo de la población indígena de Guatemala" se llevó a cabo entre febrero y marzo de 1949. Los resultados se dieron a conocer por medio del *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*. El estudio, que había tomando en consideración 170 municipios indígenas, había denunciado que 62.9% de las familias censadas carecía de la tierra necesaria para su subsistencia, estimada en dos hectáreas por familia. Los departamentos de San Marcos y Quiché figuraban como los que mayor necesidad tenían de tierras cultivables para su población.

Noval realizó estudios etnográficos sobre las dinámicas económicas de los trabajadores rurales indígenas porque durante los años de la Revolución se contemplaba la posibilidad de extender la seguridad social a los campesinos, cosa que

---

8 Se aludía a la conservación de los tejidos indígenas y para ello el IIN "elevó al Congreso Nacional el proyecto de un decreto, que obligaría a la imposición de una etiqueta de garantía en las telas indígenas. El Congreso aceptó el proyecto y emitió el decreto 426, que protege la producción autóctona de tejidos" (Rosales, 1957).

9 Joaquín Noval nació y creció en Ayutla, hoy ciudad Tecún Umán (sur de San Marcos). Richard Adams, quien lo conoció personalmente, describe que en su lugar natal Joaquín Noval "jugó en los campos, montó a caballo, guió ganado y cultivó los campos, siguiendo en mucho el estilo de vida campesino. Como hacían los ayutlecos, aprendió a cruzar el río Suchiate ilegalmente para ir a México, una habilidad que le sería útil años más tarde, en su paso clandestino de ir y venir de México a Guatemala" (Adams 2000: 14). Jorge Luis Ramos Flores (1999: 4) narra que Noval trabajó en las salinas de los hermanos Treciado como peón y luego como panguero (conductor de canoas) en el río Suchiate. Agrega que fue compañero del escritor Manuel Galich y del indigenista Francisco Rodríguez Rouanet. Noval no concluyó sus estudios en la Escuela Normal Central para Varones; en muchos sentidos se le considera un autodidacta, una persona que devoraba cuanto libro caía en sus manos, principalmente de ciencias sociales, filosofía, política y literatura (Adams, 2000: 15).

10 Abigail Adams (2008: 77) explica que "en enero de 1950, Goubaud suspendió temporalmente sus labores en el IIN para servir al presidente Juan José Arévalo como embajador en Estados Unidos. Aceptó el cargo con considerables reservas, ya que Arévalo le pidió personalmente a Goubaud que asumiera el puesto en medio de unas relaciones diplomáticas sumamente tensas. Una de las primeras responsabilidades de Goubaud fue solicitar que Estados Unidos retirara a su embajador en Guatemala, Richard Petterson". Goubaud Carrera falleció en marzo de 1951, mientras se desempeñaba como embajador de Guatemala en Estados Unidos. Las circunstancias de su muerte nunca fueron esclarecidas.

finalmente nunca sucedió. Algunos resultados fueron publicados, pero hasta muchos años después de haber sido recabados, otros jamás vieron la luz pública y se durmieron en los anaqueles del IIN cubiertos por el polvo hasta que desaparecieron para siempre a finales de la década de 1980, cuando el Instituto fue transformado en un minúsculo departamento de investigaciones creado durante el gobierno de Vinicio Cerezo Arévalo.

Las tareas prácticas o aplicadas que llevó a cabo el IIN en el periodo de la Revolución fueron bastante limitadas: un consultorio gratuito abierto en Panajachel en 1947, la apertura de pozos e instalación de bombas en tres aldeas de Alta Verapaz, algunas pilas públicas y letrinas en municipios de Sacatepéquez[11] y la elaboración de cartillas de alfabetización. Desde los años cuarenta, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) le recomendó al Estado de Guatemala rendir un informe sobre el salario y las condiciones de trabajo indígena (agrícola y minero), así como diseñar un plan de seguridad social para los indígenas, tareas que se encomendaron al IIN. Ambos, el informe y el plan, se elaboraron, pero sus resultados no tuvieron el impacto esperado en los tomadores de decisiones. El Instituto colaboraba de cerca con la Sección de Economía Indígena del Instituto de Fomento de la Producción (INFOP), que era la institución encargada del fomento agrícola, de introducir semillas, insecticida y agroquímicos en las comunidades rurales.

A partir de un congreso de lingüistas realizado en 1949, el IIN elaboró los cuatro alfabetos para los idiomas k'iche', kaqchikel, mam y q'eqchi' –nombres que por cierto no se escribían de esta manera en aquel año. Tales alfabetos se declararon "órganos oficiales de consulta para la descripción fonémica de los símbolos gráficos" mediante un acuerdo del 3 de agosto de 1950.[12] Sin embargo, éstos no habían sido utilizados masivamente ni revisados por los lingüistas en más de diez años. También se elaboró el diseño y prueba de una cartilla de alfabetización en idiomas q'eqchi' y español llevada a cabo en 1952. Al respecto, el IIN le envió una carta al Comité Nacional de Alfabetización en 1952, indicando que los alfabetizadores debían pasar mucho más tiempo en las comunidades rurales e indicaba "cómo deberían comportarse y proyectar sus esfuerzos si querían tener éxito" (Adams, 2000: 18). Noval indicó que, para aquel tiempo, los costos del programa experimental de alfabetización habían sido "exorbitantes", pero que se había quedado en eso: una prueba (Noval, 1962: 11).

Cabe hacer un alto en este lugar para analizar el papel que juega la alfabetización en el proceso de aculturación. Según la ideología indigenista, los indígenas no podrían integrarse a la nación guatemalteca por el hecho de comunicarse entre

---

11 En la memoria de labores del Instituto de 1956 a 1958 se lee que se instalaron diez letrinas y una pila pública en San Antonio Aguas Calientes (Sacatepéquez) (*Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, 1959, Vol. II, Nos. 1-4. pág. 4).

12 Este Decreto de 1950 fue derogado durante la presidencia de Vinicio Cerezo Arévalo mediante el Decreto 1046-87 del 23 de noviembre de 1987, el cual también anulaba todas las disposiciones lingüísticas que se habían manejado hasta ese año. Asimismo, se reconoció como órgano oficial de consulta el trabajo y alfabeto de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, institución establecida el 9 de octubre de 1986.

ellos por medio de sus propios idiomas y sus respectivas variantes dialectales, *ergo*, por no dominar el castellano, lengua en la cual se había erigido todo el proyecto de Estado-nación guatemalteco. De allí que gran parte del énfasis de las labores del IIN era lograr los alfabetos y las cartillas bilingües. Esta labor lingüística no fue privativa de los indigenistas guatemaltecos, sino reflejo de una preocupación indigenista continental. José M. Fernández (2009:) explica que "la educación de la población indígena pasaría a constituir el objetivo principal de las propuestas y actividades del I.I.I. (Instituto Indigenista Interamericano) y de algunos institutos y asociaciones indigenistas en los países miembros durante el periodo 1940-1955. Los procesos educativos indigenistas estuvieron inicialmente orientados básicamente a la 'castellanización' de los indios, pues se partía del supuesto de que la lengua sería el medio natural de transformación de la cultura y de integración a la sociedad nacional".

Con esta idea, en 1954, el IIN participó en el III Congreso Indigenista Interamericano celebrado en La Paz, Bolivia con una ponencia "sobre la alfabetización del indio monolingüe, a fin de usar la lengua materna indígena como medio de introducción al dominio de lectura y escritura del idioma oficial". Se agregaba que "esta ponencia es congruente con la filosofía del indigenismo, que persigue la aculturación del indio americano sin perder sus propios valores" (Instituto Indigenista Nacional (1957)).[13]

Existe una producción de trabajos de investigación –desde la óptica indigenista– de pequeña y mediana extensión entre el periodo 1944 y 1954 y aquí no podríamos consignarlos todos. Sin embargo, diremos que una buena parte de su esfuerzo consistió en realizar una exploración lingüística en la región kaqchikel, un estudio sobre los mercados, otro sobre los días de fiesta titular y un análisis esquemático de la organización de tres municipalidades indígenas. Asimismo, se llevaron a cabo investigaciones sobre temas puntuales (danzas,[14] cerámica de Totonicapán, un inventario de "industrias indígenas"[15]) en más de ciento noventa comunidades en municipios seleccionados que tenían una mayoría de población indígena.

13 Concretamente, la propuesta que llevaba el IIN ante el III Congreso era que "frente a la tesis de castellanizar primero y alfabetizar después se presenta esta otra: alfabetizar en la lengua indígena, usando los fonemas del idioma nacional, para continuar la educación en forma bilingüe, primero (uso de los dos idiomas), y terminar con la educación en idioma nacional. De esta manera se respetan los valores del indígena americano y se aprovechan estos mismos elementos (idioma y criterios), para su verdadera incorporación a la cultura nacional" (*Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, 1957, Vol. I, No. 1-4, pág. 44).

14 La descripción y estudio minucioso de la danza prehispánica Rabinal Achí mereció especial atención del IIN, sobre todo de su investigador principal Francisco Rodríguez Rouanet. En 1955 se celebró el Primer Festival de Arte y Cultura organizado por la Dirección General de Bellas Artes. El IIN se encargó de llevar la danza del Rabinal Achí hasta la Antigua Guatemala (Rodríguez Rouanet, 1962: 45). Traemos este detalle a cuenta dada la relevancia que esta danza tiene en el rescate de la identidad "maya" que ha tenido lugar desde la década de 1990 hasta el presente.

15 El Instituto elevó pocas propuestas legales al Congreso de la República: una fue relativa a la protección de la autenticidad de los textiles y otra que nos parece muy interesante, el Decreto 444, por medio del cual se reconocía como legal el matrimonio mediante el ritual indígena.

El indigenismo durante la contrarrevolución

Después de la caída de Jacobo Arbenz en junio de 1954 y con el ingreso de Carlos Castillo Armas al poder, el IIN también sufrió cambios en su personal y en la orientación hacia las comunidades indígenas.[16] El entonces director Joaquín Noval renunció el 16 de julio de 1954.[17] Noval fue apresado y perseguido. Otros trabajadores del IIN también fueron reprimidos (Figueroa, 1986: 20; Adams, 2000: 34; Adams, 2008: 68).[18]

Noval fue miembro del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) tras la intervención estadounidense en Guatemala. Julio César Pinto Soria (2003: 49) indica que la frustración de Noval "sólo creció en los próximos años ante la entronización de un régimen que no hacía el menor esfuerzo por enfrentar el deterioro del país, despojando a la población de sus derechos más elementales. Enfrentados a tal situación, muchos guatemaltecos se inclinarían cada vez más por las respuestas radicales. Noval fue uno de ellos. Hasta 1954 había sido el director del Instituto Indigenista Nacional, engrosando las filas del PGT después de la intervención norteamericana de ese año".[19] Carlos Figueroa Ibarra (1986: 19) coincide con el planteamiento anterior, pero agrega que "el bagaje culturalista" de Noval "nunca lo abandonó", aunque esto no impidió que "en la práctica sus convicciones se manifestaran por el marxismo".[20]

Después de la salida forzosa de Noval del IIN, el gobierno castillista formó una Comisión Investigadora para evaluar si el IIN debía o no seguir funcionando. Dado que el dictamen emitido en septiembre de 1954 fue favorable al Instituto, éste continuó sus labores de allí en adelante y bajo la dirección del antropólogo Juan de Dios Rosales.

16 El Instituto Indigenista Nacional había sido suspendido en 1954 por el Decreto 46 de la Junta de Gobierno (*Boletín del Instituto Indigenista*, 1957, Vol. I, No. 1-4, pág. 27).

17 Castañeda Medinilla, 1976: 210.

18 Richard Adams, quien lo conoció personalmente, lo visitó en la cárcel y supo que "durante la década de 1960 Noval vivió clandestinamente en la zona 11 de la ciudad de Guatemala. A pesar de estar muy ligado a México, rehusó ofertas de trabajo allá, prefiriendo dedicarse a la revolución de Guatemala donde creía que estaba lo que debía ser su trabajo. Viajaba fácilmente a México y trabajaba en los mecanismos de la revolución en la región fronteriza" (Adams, 2000: 34).

19 Esta afirmación fue tomada por Pinto Soria del documento escrito por Richard Adams, quien a su vez lo tomó de un documento que le prestó Arturo Taracena. Textualmente, Adams dice que "un obituario preparado por el Partido Guatemalteco de Trabajo indicaba que Noval llegó a ser miembro del partido después de la intervención de los Estados Unidos en 1954" (Adams, 2000: 18 n24).

20 "La represión a los comunistas y a todo lo que se le pareciera, fue el signo de todos aquellos años del segundo lustro de los cincuentas, lo cual coincidía con la política de la guerra fría que se impulsaba desde Washington. Noval ingresó en aquellos años al PGT, en cuyas filas se mantuvo hasta el día de su muerte, llegando a ocupar altos cargos en el seno de la comisión política de dicho partido. Pero algo que resulta interesante y que tiene que ver con el objeto de esta ponencia, es que su bagaje culturalista nunca lo abandonó, lo cual no impidió que en la práctica sus convicciones se manifestaran por el marxismo" (Figueroa Ibarra, 1986: 20).

En 1955 se reestructuró el IIN y se presentó un nuevo reglamento en el cual sus objetivos fueron ampliados. En el Capítulo I, Artículo 3 (Fines del IIN), el tema de la integración de los indígenas aparece explícito: "incorporar al indígena a la cultura nacional conservando sus propios valores autóctonos".[21] Y, en las atribuciones del asesor docente que aparecen en el mismo reglamento, se lee que éste debía "asesorar al Instituto en los planes de aculturación indígena".[22] Estaba claro pues que la cultura de los indígenas era merecedora de estudio antropológico, que algunos de sus rasgos debían "conservarse" (i.e. textiles) mientras que otros deberían cambiar y que era el Instituto la entidad asesora acerca de cómo hacerlo. Lo importante a subrayar aquí es que, aunque hubo un nuevo plan de trabajo para el Instituto, que lo empujaba más hacia la antropología aplicada, como apunta Olga Pérez (2010: 176) "no puede hablarse de una ruptura radical de la línea indigenista entre un gobierno y el otro".

Al menos de forma teórica, los sectores de la derecha durante el gobierno de Castillo Armas siguieron insistiendo en las políticas de asimilación. En el Plan de Tegucigalpa, versión del programa de gobierno del Movimiento de Liberación Nacional (MLN) se indicaba que los indígenas tenían "un preferente derecho a la protección de las autoridades públicas para suplir la deficiencia de su desarrollo físico e intelectual y que debían ser propósito de todos los gobiernos 'desarrollar políticas tendientes a la completa integración de aquéllos en los respectivos medios nacionales'" (Pinto Soria, 2003: 44).

La educación seguía siendo uno de los vehículos idóneos para lograr la aculturación de los indígenas. No obstante, los mismos indigenistas eran escépticos acerca del papel de la escuela en los grupos indígenas. Ello se debía no tanto a que no confiaran en la función transformadora de la misma, sino a que ésta seguía siendo centralizada y, además, poco pertinente respecto a las culturas locales. Así, en junio de 1955, un grupo de indigenistas –entre ellos David Vela y Juan de Dios Rosales– viajó a San Salvador, en donde tuvo lugar el Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica y Panamá, promovido por el Instituto Indigenista Interamericano y dirigido por el antropólogo mexicano Manuel Gamio. El Seminario dirigió a los representantes de los distintos países un cuestionario en el cual una de las preguntas fue "¿hasta qué grado se han incorporado características culturales y psicológicas de tipo occidental moderno; qué acción han ejercido en ellos las escuelas; qué proporción alcanza el analfabetismo?" La respuesta de los asistentes guatemaltecos fue muy interesante:

> "Sobre la acción que las escuelas públicas han ejercido en los grupos indígenas, permítasenos decir, es relativamente poca. Señalaremos algunas de las causas: por cuanto la escuela no llega aún a toda la población escolar; por cuanto los programas de estudio no se ajustan a los intereses y las necesidades de los aborígenes; por cuanto la mayoría de los maestros no tiene la capacidad adecuada para educar

21 *Boletín de Instituto Indigenista Nacional*, 1957, Vol. I, No. 1-4, pág. 34.
22 *Ibidem*.

a individuos de distinta cultura a la suya, y porque los esfuerzos que se hacen para incorporar al indígena a la vida nacional, han sido más teóricos que prácticos."[23]

Los indigenistas arriba citados no podía estar exagerando, sobre todo si consideramos que para 1959 casi 80% de la población guatemalteca era analfabeta (de un total de 3,684,000 habitantes) (Arriola, 1961).

En 1956 se realizó un Primer Seminario de Integración Social Guatemalteca con la finalidad de discutir el concepto de integración. Refiere Jorge Luis Arriola (1961: 27) que, inicialmente, la intención no era fundar una institución nueva, sino "reunir a los especialistas que hubiesen hecho investigaciones de campo en Guatemala, con el objeto de conocer sus puntos de vista acerca de nuestros problemas basilares y, recibir de ellos una orientación para la enseñanza de las ciencias sociales en los diversos niveles", pero que finalmente se decidió que el Seminario se convirtiera en una institución adscrita al Ministerio de Educación Pública. En 1957, el recién fundado Seminario asumió la coordinación del Primer Seminario Regional sobre Asuntos Sociales, realizado en Guatemala, por encargo del Gobierno y de la Organización de los Estados Americanos (OEA). Según Arriola, se discutió ampliamente el concepto de "integración" que seguía de cerca las ideas del antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, para quien la integración suponía la conjunción de dos sociedades en donde sus diferencias culturales no se eliminaban, sino que se pretendía que las mismas no separasen a los grupos "tan radicalmente, como entre nosotros". "Que se desarrollen en mayor grado la comprensión y entendimiento entre las culturas; que la discriminación social basada en las diferencias étnicas y en sus ideologías nacionales dejara de existir en la práctica" (Arriola 1961: 25) y que todos los habitantes del país pudieran competir por los servicios y oportunidades que se ofrecen a los ciudadanos. Al final de cuentas, el SISG funcionó más como una entidad de investigación y de publicaciones de obras de extranjeros traducidas al español, con poca trascendencia en la vida de los indígenas, al menos en el sentido que se ha mencionado arriba.

A mediados de 1958, Joaquín Noval escribió un interesante artículo ("Las ciencias sociales ante el problema indígena") en el cual señalaba el divorcio entre la producción de conocimiento antropológico sobre la sociedad indígena y su aplicación en la realidad: "[ese conocimiento], decía, no está siendo utilizado para ayudar a formular una política social y económica ni para realizarla; no está sirviendo para determinar de manera científica los problemas de la población indígena ni está contribuyendo a resolverlos oportuna y adecuadamente" (Noval, 1962: 6).

El IDAEH, por su parte, se dedicaba a la investigación arqueológica y a la historia. Joaquín Noval se quejaba del enfoque un tanto anquilosado que esta institución tenía sobre la cultura. Así, indicaba el antropólogo que "en esta institución no está representada ninguna de las disciplinas que estudian a las sociedades indígenas del presente, y su sección de etnología no está organizada como un centro de

23 "Informe del Seminario sobre problemas indígenas de Centroamérica y Panamá" en *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, 1959, Vol. II, No. 1-4, pág. 16.

estudios, sino simplemente como una sala de exposiciones" (Noval, 1962: 6). En realidad, ni siquiera el IIN contaba con una estrategia para acercarse a los pueblos indígenas, a menos que fuera con fines concretos de investigación socioantropológica: "Existe el Instituto Indigenista Nacional, que ha hecho algunas investigaciones por su cuenta y ha publicado un poco más de mil páginas de literatura diversa sobre temas indígenas durante sus doce años de labores. Pero su existencia, a pesar de las buenas intenciones de su reglamento, es más simbólica que efectiva." Y agregaba el autor "es conveniente que se empiece por examinar la función del Instituto Indigenista Nacional, con la esperanza de que en el futuro contribuya a orientar en forma efectiva la política indigenista del gobierno" (Noval, 1962: 7).[24]

Noval indicaba que, a pesar de que proporcionalmente en México el porcentaje de indígenas era menor al de Guatemala (con respecto a la población total), el Estado mexicano sí le asignaba al Instituto Indigenista de ese país mayor cantidad de fondos. Señalaba además que los egresados de la Escuela Nacional de Antropología del vecino país colaboraban con el Instituto para echar a andar los planes de "mejoramiento" del indígena. Cosa muy distinta sucedía en Guatemala, en donde el indigenismo más que una política estatal respecto a los pueblos indígenas funcionaba como una ideología que permeaba escritos antropológicos y literarios, así como se reflejaba en las piezas de arte más a tono con el indigenismo que podríamos considerar "romántico", pero que evidenciaba actitudes racistas. Tampoco existían en esa época ni escuelas de antropología ni antropólogos preparados en el exterior, salvo los casos de Antonio Goubaud Carrera y Juan de Dios Rosales.

En realidad, para el caso de Guatemala, la función del IIN no debe sobreestimarse como la gran empresa organizadora o transformadora de la vida y de las mentes de los indígenas, pues en sus años de existencia lo que lo caracterizó fue un magro presupuesto, escaso personal y falta de líneas de trabajo de incidencia, por más interesantes que fueran sus investigaciones. Olga Pérez (2010: 175) indica también que "en los dos gobiernos revolucionarios la realización de monografías tenía un objetivo más allá de sí mismo, encaminado a dotar al Estado de información sobre la realidad social y cultural, sin embargo, dichos aportes nunca fueron vinculantes con los programas de los diferentes ministerios".

Veamos las palabras del mismo ex director del IIN que evidencian su desilusión ante la poca atención prestada por el Organismo Ejecutivo al Instituto:

> "Durante sus doce años de existencia, el Instituto Indigenista de Guatemala no ha podido seguir una tendencia definida ni una combinación equilibrada de tendencias. No ha sido asesor del gobierno, porque los organismos administrativos, y de acción de éste, no han reconocido que tienen necesidad de recibir asesoría especializada en asuntos indígenas, y porque no está en posición de proporcionar una asesoría científica calificada. Tampoco ha sido un organismo de acción, porque jamás ha contado con los medios imprescindibles para ello, fuera de que no tiene experiencia en este terreno.

24 Según Noval, la única institución que realizaba estudios con fines aplicados a los pueblos indígenas era el Instituto de Nutrición de Centro América y Panamá (INCAP).

No puede negarse que el Instituto ha hecho algunos esfuerzos para justificar su existencia y el dinero que se gasta en él. Pero tampoco puede decirse que tales esfuerzos hayan cristalizado en forma efectiva" (Noval, 1962: 9).

El humanista Jorge Luis Arriola, director del IIN en 1962, compartía la misma idea cuando con bastante decepción escribió que:

"Es notoria la falta de interés por parte de los gobiernos en dicho problema (la doctrina indigenista) [...] el Instituto Indigenista es una simple institución burocrática, respetada únicamente por la obligación internacional contraída" (Hernández Sifontes, 1965: 368).

El IIN concedía bastante importancia a la alfabetización, sobre todo porque observaba que el Gobierno central vedaba el ejercicio de los derechos políticos a los indígenas y a la población campesina analfabeta. Cuando en 1955 la "Comisión de los 17" que elaboraba un proyecto para la nueva Constitución de la República requirió opinión del IIN acerca de los "problemas del indio", el Instituto contestó indicando que el llamado "problema" no era "sólo del indio", sino "de la incumbencia de la ciudadanía toda" y sugirió que si en verdad quería "integrarse" al "indio" a la cultura nacional, debería concederse a los analfabetas el derecho al voto y recordaba que 78% de la población rural caía dentro de esta calidad (Hernández Sifontes 1965:301-303). El año anterior, se había realizado el III Congreso Indigenista Interamericano en La Paz, Bolivia y una de sus principales recomendaciones fue precisamente la de conceder a los indígenas analfabetas el sufragio universal que ya había sido mencionado por la Asamblea de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1948 (Hernández Sifontes, 1965: 302). Por su interés, transcribimos completa la opinión que el IIN envió en enero de 1955 a dicha Comisión respecto al voto del analfabeta:

a) No debe privarse al analfabeto del derecho a elegir y ser electo. Si se aducen como razones los fraudes cometidos en los regímenes de toda nuestra vida institucional, tales fraudes han sido propiciados y perpetrados por maquinaciones de los alfabetos que monopolizan la política oficial. Pero la pureza y buena fe con que se conducen los indígenas, para efectuar sus elecciones se mantiene a través de los años, sin asomo de fraudes y engaños.

   Como prueba, para los señores Constituyentes, se adjuntan descripciones de algunos procesos electorales seguidos por algunos pueblos indígenas a guisa de ilustración, ya que estos ejemplos son abundantes.

b) Si triunfa la tesis de proscribir al analfabeto (y en tal caso al indígena) de las urnas electorales, sería deseable permitir que el indio eligiera sus autoridades civiles, de conformidad con una ley que respetara las normas tradicionales, que aún hoy se observan en la elección de autoridades indígenas, para regir la vida civil de la población indígena.[25]

25 Hernández Sifontes 1965: 302.

Desde sus inicios, el IIN tuvo la preocupación por el desarrollo metodológico de la investigación de campo. Ello explica que buscara la asesoría de antropólogos profesionales como los de las universidades de Harvard y de Chicago. Por ejemplo, en los años cincuenta se recibió el apoyo de Benjamin Paul, quien incentivó "la elaboración y aplicación de guías de investigación social más amplias, al incluir aspectos sociales de la cultura y de la vida cotidiana. Se empieza a hablar de desarrollo de la comunidad" (Pérez, 2010: 173). Si bien es cierto que el enfoque sobre este último aspecto ha sido cuestionado por asistencialista y por conducir, presuntamente, a la asimilación, también es cierto que la mencionada guía de campo coadyuvó a desarrollar monografías más amplias y sistemáticamente logradas, pues incluirían aspectos de la cultura y de la vida de los indígenas como la ecología, la vivienda, el mobiliario, la agricultura, las industrias, las ocupaciones, la organización social, la estructura sociopolítica y religiosa, la salud, y otros aspectos. Bajo esta guía se lograron alrededor de ciento cincuenta monografías que el Instituto iba publicando por medio de su revista, sin lograr dar a conocer la mayoría de tan importantes trabajos por el bajo presupuesto asignado a publicaciones.

Pero examinemos de nuevo los ataques que Joaquín Noval hacía contra el IIN, institución que, con entusiasmo, él mismo había dirigido pocos años atrás. Se podría afirmar que en buena medida la crítica se explica, por un lado, por el hecho de que él conocía muy de cerca la institución por haber laborado en ella[26] y por estar en desacuerdo por el giro que estaba tomando hacia el "desarrollo de la comunidad". Y, por el otro, sus ataques reflejaban su profunda desilusión ante la ya mencionada falta de atención que el Gobierno central le prestaba a los productos y recomendaciones del Instituto y por constatar que la situación socioeconómica de pobreza y de exclusión de los indígenas prevalecía.[27] En sus escritos se evidencia, pues, su inconformidad con el desplazamiento de trabajo que el Instituto estaba dando hacia la acción social o antropología aplicada, particularmente con respecto a un proyecto que el Instituto formuló en 1957 denominado "Plan de mejoramiento integral de una comunidad indígena"[28] para ser aplicado en diez comunidades, tomando a Tactic (Alta Verapaz) como proyecto piloto. Éste sería, en realidad, el primer plan de intervención directa del IIN en la vida de una comunidad indígena con fines claros de asimilación.[29]

26 Joaquín Noval fue jefe del equipo de investigadores técnicos y director interino del IIN.

27 "... insisto en que es el gobierno nacional, que se ha mostrado renuente a reconocer que tiene necesidad de un indigenismo serio y organizado, el que no ha querido erogar jamás los fondos necesarios para dotar al Instituto del personal calificado y de los elementos imprescindibles para que cumpla su misión" (Noval, 1962: 19-20).

28 Cfr. "Plan de mejoramiento integral de una comunidad indígena" en *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, 1959, Vol. II, No. 1-4, pág. 54.

29 El Plan indicaba que su objeto era "asimilar al indígena a nuestra nacionalidad, debe aplicarse metódicamente para evitar los impactos que harían del indígena un elemento inadaptado a una cultura determinada, es decir un elemento marginal que seguirá siendo un problema para la Nación. [...] Nuestro plan es enseñarle al indio a producir dentro de técnicas mejores y enseñarle, a vivir más higiénicamente para prevenir enfermedades" (*Ibidem*, pág. 55).

Los comentarios de Noval iban en el sentido de que, si bien el Instituto tenía casi doce años ya de trabajo de campo, no debía convertirse en ejecutor de programas sociales para los cuales no estaba capacitado ni tenía experiencia previa.[30] En cambio, según él, el Instituto debería enfocarse en la investigación de la cultura indígena bajo criterios rigurosamente académicos que permitieran convertirlo en asesor especializado de otras dependencias del Estado que requirieran de la implementación de programas de salud, educación, agricultura, economía y otros en el área rural. De tal forma que el IIN, según el pensamiento de Noval, debería haber tenido una clara función orientadora, pero sobre la sólida base de las ciencias sociales. Noval no estaba convencido de que el modelo de desarrollo capitalista fuera compatible con el ideal de vida y la cultura de los pueblos indígenas. En este tema es donde las opiniones de los indigenistas y de los pensadores de izquierda de finales de los años cincuenta e inicios de los sesenta divergían, mientras que unos le apostaban a las transformaciones culturales, otros veían que era la estructura económica la que debía transformarse para que hubiera un cambio en las comunidades rurales, entre ellas las indígenas. Noval era partícipe de este segundo punto de vista, planteado alrededor de 1958, y en el que se acerca más al planteamiento de José Carlos Mariátegui y se aleja del indigenismo culturalista. Para el escritor peruano, quien escribe tres décadas antes que Noval, el problema de los indígenas en Perú y en América Latina no era de tipo étnico, sino económico y sociopolítico, y "por lo tanto la solución radicaba en la liquidación de la feudalidad" (Chang-Rodríguez, 2009: 110). De igual forma, Jorge Solares (1997: 22) observa que Noval participa de un modelo teórico no reduccionista en donde la clase social no corresponde al grupo étnico (polémica en la que se confronta con Jean-Loup Herbert y Carlos Guzmán Böckler) y en donde indicaba que debía deslindarse el fenómeno de la etnicidad con respecto al de clase social en el ámbito nacional (Rosada Granados, 1987: 96; Ramos Flores, 1999: 8-9, 43).

El pensamiento de Noval iba más allá en el sentido de cuestionar el enfoque indigenista mismo y la labor del IIN desde una perspectiva obtusa y a nivel micro.[31] En otras palabras, según su opinión, la institución llamada a resolver el "problema indígena" en Guatemala había nacido en medio de una polémica acerca de la posibilidad real de lograr la "integración" de los indígenas y del uso político que se le daba a la retórica construida alrededor de este ideario: "la frase 'incorporar a los grupos indígenas a la cultura nacional' está resultando ambigua como bandera de cualquier institución, máxime si es tan pobre como el Instituto Indigenista

30 Noval (1962: 14-15) criticaba el citado Plan indicando que "el Instituto no tiene experiencia en administrar ni en comprar, pero está administrando y comprando; jamás ha coordinado nada, pero está coordinando; ni tiene personas entrenadas para el trabajo práctico de bienestar, pero está pretendiendo hacer trabajos prácticos, aunque sea por medio de personas contratadas a última hora". Y agregaba: "Pero el Instituto, en vez de desempeñar esta función específica que le está encomendada, pretende eludir su obligación para convertirse en un organismo de acción más, para lo cual no tiene medios, personal, capacidad ni experiencia."

31 "Los indígenas guatemaltecos no son una minoría, ni viven en 'reservaciones' o en áreas naturales restringidas. Su posición como componente de población es distinta. Las fórmulas del indigenismo guatemalteco tienen que reflejar este hecho" (Noval, 1962: 17).

Nacional" (Noval, 1962: 19). Si "integrar" al indígena a la vida "nacional" era crear planes y programas para castellanizarlo masivamente y para lograr su cambio cultural progresivo, el Gobierno no estaba haciendo nada institucionalmente para lograrlo ni estaba gastando fondos para ello. De tal cuenta, nuestro argumento es que la "integración" del indígena como un proceso en que gradualmente este último perdería sus rasgos étnico culturales, adquiriendo los de la cultura occidental fue más bien una forma de pensamiento que permeaba y aún permea a las clases medias y altas ladinas guatemaltecas, quienes continúan concibiendo los idiomas mayas y otras características culturales como inferiores, símbolos del atraso y, en el mejor de los casos, como motivo de exhibición turística. El indigenismo en Guatemala estaba dividido en sus posturas, pero básicamente era una mezcla ambigua entre la preocupación por el "atraso tecnológico" de los indígenas, su pobreza económica y una suerte de fascinación romántica por su cultura (sobre todo en sus aspectos artísticos), aunado a la intención de coadyuvar a elevar su nivel de vida y su acceso a la educación y la salud, pero sin pretender que los mismos indígenas fueran gestores de su propio desarrollo y destino.

Al final de cuentas, la preocupación externada por Noval sobre el "Plan de mejoramiento integral" no reflejaba otra cosa que un giro fundamental que se estaba gestando en las políticas indigenistas latinoamericanas, las cuales comienzan a replantear el desarrollo de las comunidades rurales bajo las líneas de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y de la Alianza para el Progreso, perspectiva que dominó de 1955 hasta la década de 1970 (Fernández, 2009).[32] Al mismo tiempo, el pensamiento de Noval reprocha los paliativos desarrollistas en un momento en que, a su vez, los académicos extranjeros y algunos nacionales estaban rechazando la reforma agraria por considerarla parte de la agenda comunista que, según ellos, trastocaría innecesariamente la estabilidad de las comunidades indígenas (González Ponciano, 1999: 25).

La contrarrevolución no eliminó de las instituciones a todos los pensadores revolucionarios. Si bien es cierto que inicialmente varios intelectuales se indignaron ante la invasión estadounidense y el derrocamiento de Arbenz, luego de 1954, comenzaron poco a poco a trabajar en oficinas estatales. Jorge Luis Arriola Ligorría (1906-1995), quien había sido miembro activo de la revolución guatemalteca, ministro de Educación y embajador del gobierno de Juan José Arévalo ante varios países, asumió la dirección del IIN de 1955 a 1963 e incentivó su labor editorial.

32 Fernández explica concretamente que "en una segunda fase, el indigenismo de integración cambió el énfasis de la cultura al desarrollo comunitario. [...] El período de 1955 a 1975 podría caracterizarse por el predominio de las acciones encaminadas a promover el desarrollo de las comunidades indígenas mediante la introducción de innovaciones técnicas en el orden productivo, organizacional y de servicios. […] Durante este tiempo el indigenismo recibió una fuerte influencia de las políticas desarrollistas impulsadas por la CEPAL y de los programas de cooperación internacional que se aplicaron en América Latina, tanto en respuesta a la Revolución Cubana, tal es el caso de la Alianza para el Progreso, como debido al excedente financiero que produjo la toma de control de la comercialización del petróleo por el cartel de países productores" (Fernández, 2009).

Desde 1957, Arriola Ligorría también fue director del SISG (Ordóñez Mazariegos, 2003).

En el IIN Arriola Ligorría contrató a nuevo personal y diseñó un plan de trabajo que incluía investigaciones sobre el nivel de vida de los indígenas enfocándose en el salario, los problemas de alcoholismo y mendicidad, los efectos del servicio militar en la vida de los indígenas, el sistema educativo en el medio rural, particularmente el analfabetismo. Asimismo, se enfocó en la edición y publicación de boletines y de la revista *Guatemala Indígena,* en la cual se dieron a conocer los resultados de las investigaciones mencionadas. Arriola Ligorría pensaba que, sin destruir los valores básicos de las culturas autóctonas, habría que producir cambios para que los indígenas se pudieran integrar, entendiéndose por ello que llegaran a tener igualdad de derechos económicos, políticos y sociales, tal y como los tenían los ladinos (Ordóñez Mazariegos, 2003). A falta de lingüistas nacionales, el IIN debió recurrir al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para la revisión de las cartillas de alfabetización. Adams (2000: 23) indica que "aunque muchos aprobaban la enseñanza bilingüe, la miraban meramente como una forma de conducirlos hacia la alfabetización en español, y no para promover la escala completa de programas de desarrollo en lenguas indígenas".

La política contrainsurgente y el entierro del indigenismo institucional

El gobierno del general Miguel Ydígoras Fuentes (1959-1963) se inició con celebraciones a Tecún Umán y a la "India Bonita" y con un énfasis en el discurso de la integración nacional y la celebración de los matrimonios mixtos entre indígenas y ladinos (González Ponciano, 1999: 27). Durante los años sesenta e inicios de los setenta, mientras que el IIN, el INFOP, la Comisión Nacional de Alfabetización y la Dirección de Desarrollo Rural diseñaban planes de desarrollo comunitario introduciendo pozos, letrinas, etc., en algunas comunidades, se comenzaba a gestar una serie de iniciativas organizativas por parte de los campesinos, entre ellos varios grupos de indígenas, de donde surgieron propuestas interesantes para transformar las estructuras de poder local, regional y nacional. Dichas propuestas estuvieron respaldadas y a veces impulsadas directamente por la Acción Católica Rural, la Democracia Cristiana y los grupos guerrilleros, aunque cada uno bajo un paraguas ideológico y bajo dinámicas de trabajo sobre el terreno distintas.

Jorge Ramón González Ponciano (1999: 28-29) describe bien el decaimiento y el ánimo del IIN a finales de los años setenta: "Con un presupuesto inferior en 1970 al otorgado en 1965, el Instituto Indigenista Nacional no proyectó acciones de beneficio comunitario y apenas mantuvo la revista *Guatemala Indígena* que fue un esfuerzo más o menos descentralizado por mantener un canal de difusión

de algunos resultados de investigación. La reducción presupuestaria transformó al Indigenista en un organismo menor por debajo de la Dirección de Desarrollo Socio Educativo Rural y la Dirección General de Desarrollo de la Comunidad." Mientras esto ocurría en la ciudad de Guatemala y al margen de las preocupaciones reales de los indígenas, el conflicto armado interno derribaba de manera violenta toda iniciativa social y desestructuraba los pocos espacios de poder que ellos habían alcanzado. En el plano internacional, la antropología se deconstruía y autoexaminaba. Los antropólogos miraban con ojo crítico su papel frente a los pueblos indígenas y al colonialismo. El indigenismo comenzaba a verse de manera negativa y a ello contribuyó el discurso de denuncia del etnólogo francés Robert Jaulin, quien calificaba el pensamiento y prácticas indigenistas como abiertamente colonialistas. Su malestar se hizo público en el Congreso Internacional de Americanistas de Stuttgart (1968) y en las dos reuniones (y sus declaraciones) de Barbados (1971 y 1977). Además de esto, algunos antropólogos, tanto en Guatemala como en México, se oponían a la incursión del ILV en las actividades de los institutos (Giraudo, 2010). Las reacciones de los indigenistas oficiales no se hicieron esperar, pero el declive del indigenismo a finales de la década de 1970 ya era un hecho imparable.

El Estado contrainsurgente sería aún más indiferente frente al indigenismo y ya no perseguiría ni siquiera "integrar" a los indígenas a la nación, sino que pasaría a reprimir sus proyectos endógenos de desarrollo y a considerarlos como el "enemigo interno". Sólo al final, con el breve periodo de gobierno del general Efraín Ríos Montt, ocurre una especie de atención espacial hacia los indígenas con el Consejo de Estado de 1982. En la Asamblea Nacional Constituyente de 1984 participaron cuatro hombres indígenas: Mauricio Quixtán (Quetzaltenango), Andrés Coyote Patal (Chimaltenango), José S. Cutz (Totonicapán) y Eric Milton Quim (Alta Verapaz). Entre ellos, Quixtán destacó por ser el primer hombre indígena congresista que asistía a las sesiones ataviado con su traje de Almolonga. No está de más indicar que fue objeto de actitudes racistas por parte de los demás congresistas que constantemente le hacían burla (Caté Otzoy, 2010).

El IIN y el SISG se desvanecieron a finales de los años ochenta. En 1985 se creó el Ministerio de Cultura y Deportes (MICUDE), el que absorbió al IDAEH y lo convirtió en una dirección general, es decir, en una entidad de segundo rango en la jerarquía de entidades de la administración pública. Según Demetrio Cojtí Cuxil, "dicha absorción no tuvo efectos positivos sobre dicho instituto, pues, por el manejo de dicho ministerio con criterios políticos o de sectarismo político (nombramientos, promociones, etc.), aumentó su burocracia y abandonó aún más el trabajo de campo. No obstante lo anterior, el trabajo del IDAEH es el que ha servido de prueba y símbolo del trabajo del Ministerio de Cultura" en el sentido de que es el encargado de la excavación y divulgación de los vestigios arqueológicos de la cultura maya y, por lo tanto, sirve de carta de presentación de Guatemala ante el mundo (Cojtí Cuxil, 1995: 54-55). Al mismo tiempo, las funciones de investigación antropológica que antes tenían el IIN y el SISG serían asumidas por un débil

departamento de investigaciones socioculturales que a lo largo de las décadas de 1990 y 2000 languideció cada vez más.

La transición a la democracia y el paradigma multiculturalista

El impacto de la represión hacia el movimiento campesino, obrero e indígena provocó que hasta mediados de los años ochenta, los indígenas y los sectores populares vieran al Estado como un ente al cual había que oponerse. Sin embargo, los indígenas han estado vinculados a éste aunque de forma subordinada. Esa vinculación directa, pero numéricamente inferior a la de la población ladina, se ha dado históricamente, como gobernadores, alcaldes, miembros de las juntas o corporaciones municipales, soldados rasos, empleados de limpieza en las oficinas de gobierno, maestros rurales de las escuelas públicas, e indirectamente como ejecutores de las leyes y mandatos sobre trabajo forzado (capataces, administradores y enganchadores de fincas), etcétera. Pero el ingreso de los indígenas (mayas, xinkas y garinagu) al aparato estatal y en tanto funcionarios de alto rango o de nivel intermedio constituye un fenómeno de la época del posconflicto que surge casi a la par de la firma del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) y de los Acuerdos de Paz, así como de la firma y ratificación que el Estado ha hecho de varios convenios y tratados internacionales que iremos describiendo en las páginas que siguen.[33] Es decir, el ingreso de los pocos indígenas a las oficinas públicas en cuanto sujetos sociales que toman decisiones y que podrían contribuir a la transformación del Estado y a impulsar las políticas públicas con la visión y el enfoque de los mismos indígenas no ha sido tarea fácil. Es una tarea inacabada, un proceso relativamente reciente que se ha ido sucediendo progresivamente, desde hace aproximadamente veinte años y en el marco internacional del multiculturalismo. Así pues, no es sino con la introducción de las políticas de reconocimiento identitario que el paradigma integracionista comienza a ceder y a ser sustituido por el multiculturalista, pero ¿de qué se trata esta transición? y ¿qué vamos a entender por multiculturalismo?

Durante los años noventa e inicios del siglo XXI ocurre un giro fundamental en la manera de gestionar las diferencias étnicas, en la forma en que el Estado aborda, entiende y asume a una población étnica y lingüísticamente diferenciada y con capacidad de agencia social. Las negociaciones y la firma de la paz misma fueron permitiendo que, poco a poco, las instituciones no sólo se sensibilizaran ante las demandas de los pueblos indígenas sino que abrieran pequeños espacios para que éstos incidan en su propio desarrollo y destino. Esa sensibilización no ocurre

33 Sobre el involucramiento de los indígenas en la esfera internacional, véase el ensayo de Pablo Rangel en este mismo tomo.

de manera fácil ni gratuita, sino también se da como resultado de la presión internacional. "Al asistir al campo de la institucionalidad estatal, los actores indígenas no llegan allí solo para ocupar espacios de gobierno o de representación dentro de la organización estatal, sino para disputar, real o simbólicamente, las instituciones, jurisdicciones y gobiernos locales, que pueden ser, y son etnizados y significados como 'propios'" (Burguete, 2008).

Los críticos del multiculturalismo lo han etiquetado como un plan neoliberal (Hale, 2002) que casi en nada ha beneficiado a los pueblos indígenas. Sin embargo, los indígenas no son víctimas de este paradigma, sino que son actores dinámicos que forman parte importante del diseño e implementación de las medidas multiculturalistas o que participan de su cuestionamiento por medio de realizar diagnósticos y evaluaciones propias. El multiculturalismo tiene dos aristas: un énfasis en las manifestaciones culturales esencialistas en los espacios públicos y una noción normativa, que es a la que nos referiremos en este apartado. Esta última implica un reconocimiento "no solo a la diferencia sino al derecho de participar políticamente en las decisiones que competen no solamente a los grupos étnicos o comunidades lingüísticas sino a la sociedad entera" (De la Peña, 2005: 368).

Con el AIDPI, el Estado guatemalteco dio los primeros pasos para reconocer los derechos colectivos de los pueblos indígenas, los que se conciben como complementarios de los derechos universales, pero que se reclaman a título individual. "En un Estado multicultural, una teoría de la justicia omni-abarcadora incluirá tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupo" (Kymlicka, 1996: 19).

De acuerdo con Rachel Sieder, la multiculturalización del Estado es un proceso multifacético, ya que

> "... consiste en el reconocimiento de las diferencias étnicas o raciales –muchas veces, aunque no siempre, mediante reformas constitucionales– y la aprobación de nuevas leyes que de alguna manera toman en cuenta la diversidad. También ha implicado la creación de nuevas instituciones estatales y el diseño de políticas públicas dirigidas a poblaciones racialmente y/o étnicamente diferenciadas. Además, incluye la ratificación de convenios internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas o la discriminación racial y étnica, precisamente porque mediante la ratificación de dichos convenios los Estados adquieren obligaciones que deben implementarse mediante sus políticas" (Sieder, 2008: 69).

Esto debe suponer, según la autora, analizar rubro por rubro lo siguiente: las reformas constitucionales, la aprobación de leyes en pro de los pueblos indígenas, el diseño de políticas públicas aplicadas a pueblos indígenas y la ratificación de convenios internacionales sobre derechos de los pueblos indígenas y sobre discriminación.

La institucionalidad indígena anterior a los Acuerdos de Paz

La Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG)

La primera institución de gobierno con incidencia política y académica dirigida por profesionales mayas es la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG). Su historia se remonta al inicio de la década de 1980, cuando un grupo de profesionales indígenas (lingüistas, pedagogos, maestros bilingües) observaron con preocupación los pocos avances que se habían dado en la educación formal de la niñez y juventud mayas. Algo estaba fallando y tenía mucho que ver con la manera en que se enseñaba y con los materiales de lectoescritura que se utilizaban. En los años ochenta hubo una efervescencia entre las organizaciones indígenas por discutir la descolonización y por identificar vías para incentivar la identificación étnica como "mayas" de una manera positiva y dignificante. Fue por ello que a inicios de esa década ocurrieron varios encuentros fuera de la égida gubernamental –sobre todo en el occidente del país– para discutir sobre la espiritualidad, los idiomas mayas y la cultura. Por su lado, los lingüistas discutían acerca de la necesidad de crear alfabetos y gramáticas de los idiomas mayas en donde los profesionales hablantes de los mismos tuvieran una mayor incidencia por ser ellos los conocedores de sus idiomas. Así fue como, a partir de una de las conclusiones del Segundo Congreso Lingüístico Nacional de 1984,[34] se determinó que el sistema de escritura y lectura de los idiomas fuera definido por los mismos mayas. La recomendación fue elevada al Ministerio de Educación. Sin embargo, no fue sino hasta después de las elecciones y del cambio ocurrido en 1986 cuando se reavivó el entusiasmo por abrir una institución destinada a regir la gramática de los idiomas mayas.

Con la llegada de Vinicio Cerezo a la Presidencia de la República, varias organizaciones indígenas e instancias que habían apoyado la educación bilingüe vieron la oportunidad de consolidar e institucionalizar ideas, experiencias y estrategias que habían estado discutiendo años atrás. Máximo Ba Tiul (2008) indica que

> "... la experiencia en alfabetización y castellanización que ya habían adquirido algunos maestros y alfabetizadores y la experiencia de la academia K'iche de Don Adrián Inés Chávez, la experiencia del Instituto Guatemalteco de Educación Radiofónica (IGER), la Federación de Escuelas Radiofónicas (FGER) y el aporte brindado por los centros de formación pastoral de varias diócesis de la Iglesia Católica como la Diócesis de Verapaz, eran los fundamentos suficientes para exigir la creación de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, como el ente rector de no sólo de los idiomas mayas, sino que fuera la institución que a través de sus programas fortaleciera la identidad maya de Guatemala".

34 El Primer Congreso Lingüístico Nacional se llevó a cabo en 1949 y no fue sino hasta 1984 que se desarrolló el Segundo en la ciudad de Quetzaltenango. Ya se ha mencionado que en 1950 el IIN había creado cartillas de alfabetización en cuatro idiomas mayoritarios. En 1962, el material educativo se tradujo a trece idiomas mayas. Cfr. "Alfabetos oficializados de trece principales idiomas indígenas de Guatemala" de la Dirección General de Cartografía con autorización del Instituto Indigenista Nacional. En la década de 1980 surgió el Programa Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (PRONEBI) (Acuerdo Gubernativo 1093-84).

En octubre de 1986 varias instituciones nacionales,[35] que se consideran como las fundadoras de la ALMG, se dieron cita en la sede de la Dirección Socio Educativo Rural del Ministerio de Educación para establecer la Junta Directiva Provisional de la Academia. En octubre de 1987, intelectuales mayas, ladinos y extranjeros se reunieron en la Universidad de San Carlos de Guatemala para definir un alfabeto con bases lingüísticas, sociolingüísticas y pedagógicas. De acuerdo con Narciso Cojtí, "la tarea de la Junta Directiva Provisional de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala fue la de lograr el reconocimiento legal de la entidad a través de una ley emitida por el Congreso de la República y constituir las Juntas Directivas de las Comunidades Lingüísticas y posteriormente el Consejo Superior de la Institución como lo manda el Decreto 65-90".[36] La Junta estuvo presidida por el licenciado Andrés Cuz Mucú y como vicepresidente se nombró a la licenciada Blanca Estela Alvarado.[37]

No fue sino hasta el 18 de diciembre de 1992 cuando se instaló el primer Consejo Superior de la ALMG y su respectiva Junta Directiva, disolviendo así la Junta Directiva Provisional (Bastos y Camus, 1995: 90). La Academia está estructurada por veintidós comunidades lingüísticas. En cada una de ellas se eligen a los representantes según mecanismos democráticos. Cada comunidad cuenta con su respectiva Junta Directiva. Desde sus inicios, la Academia ha considerado que la enseñanza en los idiomas mayas, así como su fortalecimiento, es un pivote básico para el desarrollo con identidad.

Ha sido una tendencia ya bastante recurrente que los indígenas llamados a integrar los cuadros de gobierno, desde los años noventa hasta el día de hoy, son aquéllos cuyas profesiones y trayectorias laborales se relacionan principalmente con los campos de la educación y la cultura. Sin dejar de considerar que estas dos áreas son importantes para el reconocimiento y fortalecimiento identitario, podría decirse que se trata de las esferas de trabajo que no suponen hurgar ni mucho menos trastocar los intereses estructurales claves como el manejo de los recursos naturales, la tierra y, en términos generales, la economía y las finanzas del país. De alguna manera, pues, asistimos a un escenario en donde la incidencia de los indígenas va a suceder en temas específicos que se consideran del interés prioritario de

35 Las instituciones que se reunieron en 1986 fueron: Programa Nacional de Educación Bilingüe Intercultural del Ministerio de Educación; Instituto Indigenista Nacional de Guatemala; Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín; Instituto Lingüístico de Verano; Centro de Aprendizaje de Lenguas de la Universidad de San Carlos de Guatemala –CALUSAC–; Instituto Guatemalteco de Educación Radiofónica –Quiché–; Asociación de Escritores Mayances de Guatemala; Universidad Rafael Landívar de Guatemala; Academia de la Lengua Maya Kí-chè de Quetzaltenango y Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica –CIRMA (tomado de <www.almg.org.gt/fundadores.html>).

36 En <http://www.almg.org.gt/fundadores.html>.

37 Los demás miembros de la Junta Directiva Provisional de la ALMG fueron: licenciado Guillermo Rodríguez Guaján, prosecretario; bachiller Narciso Cojtí Macario, secretario; profesor Marcial Maxiá Cutzal, tesorero; profesor Abraham García Hernández, protesorero; profesor Rubén Cojtí Xicará, vocal I; profesora Ana Rutilia Ical Choc, vocal II; y señor Vitalino Pérez Martínez, vocal III.

los mayas. Sin embargo, no puede afirmarse tajantemente que éstos son víctimas de un esquema que siempre se les impone, sino que hay un interjuego político en el que también ellos participan aceptando estos puestos ya sea por resignación o por interés personal, ya que desde allí pueden incidir en algunas políticas y lograr la contratación de otros indígenas.

No obstante lo anterior, también es cierto que el arribo de los indígenas a los despachos superiores de los ministerios y viceministerios ejerce un poder simbólico en el imaginario de los guatemaltecos acostumbrados a ver en estos puestos solamente a personas ladinas. El 23 de junio de 1993, el presidente Ramiro de León Carpio designó al doctor Alfredo Tay Coyoy en el Ministerio de Educación. Al año siguiente se celebró en Quetzaltenango el Primer Congreso de Educación Maya propuesto por el Consejo de Educación Maya de Guatemala (CEM-G), el cual buscaba redefinir la educación de la niñez y juventud mayas pero sobre la base de la filosofía y cosmovisión mayas. El acto de inauguración por parte del anciano José Salanic fue presidido por el presidente de la República, licenciado De León Carpio, acompañado de su esposa; el ministro de Educación, doctor Tay Coyoy; Rigoberta Menchú Tum, Premio Nobel de la Paz; German Curruchiche Otzoy, presidente del CEM-G; y otras personalidades.[38] Una vez más, hay que subrayar que el impacto simbólico del evento fue de vital importancia en el periodo previo a la firma del AIDPI.

El Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco (FODIGUA)

La otra dependencia que desde sus inicios estuvo administrada por profesionales y técnicos indígenas y que se inauguró antes de la firma de los Acuerdos de Paz es el Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco (FODIGUA). Sus orígenes se remontan a inicios de la década de 1990, cuando la Asamblea Permanente del Pueblo Maya (APM), que aglutinaba una serie de organizaciones indígenas, había concebido la posibilidad de contar con un órgano que desarrollara una política financiera específica para el desarrollo económico, social y cultural de los indígenas y fue ésta la que presionó para que, en 1994, se inaugurara el FODIGUA. Esta iniciativa forma parte del Fondo Indígena del Gobierno Español que se inauguró en 1992 en el marco de los 500 años en toda América Latina.

El FODIGUA fue creado dentro de una estrategia gubernamental de los fondos sociales de emergencia, tal fue el caso del Fondo de Inversión Social (FIS), el Fondo Nacional para la Paz (FONAPAZ), y otros. En sus orígenes, el Fondo se organizó siguiendo principios basados en la cosmovisión y costumbres de los pueblos indígenas, fue así que se dio prioridad a los principales y ancianos. En la

38 Conclusiones y Recomendaciones del Primer Congreso de Educación Maya. Documento en línea: http://prensa.politicaspublicas.net/index.php/alatina/?p=1294&more=1&c=1&tb=1&pb=1

cantidad de los representantes regionales se tomaba en cuenta el número 13 y otros símbolos propios de la tradición maya, entre ellos el de entregar la vara de autoridad al director de la institución (Gálvez *et al*., 1997: 89).

Inicialmente, el Fondo quedó adscrito a la Presidencia como una entidad desconcentrada, con carácter y estructura bipartita entre el Gobierno y las organizaciones mayas con cobertura en las distintas comunidades lingüísticas.[39] Su finalidad ha sido, desde entonces, promover, apoyar y financiar proyectos de desarrollo social, socioproductivos y de infraestructura, entre otros; así como la formación de recursos humanos en gestión de proyectos culturales y de desarrollo social. Desde sus inicios, la instancia tuvo varios problemas: por un lado, la falta crónica de fondos y, por el otro, la identificación de la nueva institución como "gubernamental" por parte de las organizaciones mayas, lo cual le ha acarreado desde entonces problemas de imagen y su utilización por parte de los partidos políticos (Bastos y Camus, 2003: 123; Gálvez *et al*., 1997: 89).

A pesar de los dilemas de identidad originales, el FODIGUA ha permanecido desde su fundación, luchando en cada periodo presidencial por el aumento de su presupuesto. Hasta el 2008, el FODIGUA trabajaba financiando proyectos en los ejes de salud integral –con especial énfasis en los promotores de salud, la capacitación a las comadronas en salud preventiva y curativa y en el manejo de medicina tradicional–, educación cultural e informática –dotación de mobiliario y equipo de cómputo–, desarrollo económico rural –dotación de equipo de tejeduría, ampliación de centros turísticos locales, centros de acopio, panaderías etc.– y empoderamiento –fortalecimiento institucional, investigación sobre historia y cultura y otras. En suma, la forma de funcionamiento del FODIGUA y su proyección hacia las comunidades es en la dotación de equipos o bien en la programación de cursos de formación y capacitación dirigidos a las asociaciones rurales, institutos básicos o por cooperativa, comités comunitarios de desarrollo (COCODES) y otras. Lo cierto es que, al final de cuentas y al momento del cierre de este ensayo, el FODIGUA ha mantenido muy bajo perfil, sin mayores acciones públicas y sin impacto político.

El parteaguas del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI)

El 31 de marzo de 1995 se firmó el cuarto acuerdo sustantivo entre el Gobierno y la guerrilla: el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas

39 Esto implica que el FODIGUA está integrado por un Consejo Directivo Nacional, conformado por personas propuestas por el Gobierno central y organizaciones de la sociedad civil de los pueblos indígenas, con cobertura geográfica en las regiones lingüísticas del país. En la actualidad, el FODIGUA tiene varios programas en salud integral, educación ciudadana, educación cultural e informática y desarrollo económico y rural (cfr. http://www.fodigua.gob.gt/).

(AIDPI). La participación directa de los grupos indígenas en la redacción del texto fue, según Roger Plant (1999: 80), “prácticamente nula”. Sin embargo, indirectamente las organizaciones mayas pudieron ejercer cierta influencia cuando, con la intervención de las Naciones Unidas, las negociaciones de paz fueron retomadas a inicios de 1994. En este contexto, varias organizaciones mayas aglutinadas en la Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA) produjeron un conjunto de propuestas que se presentaron ante la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC) que se encargó de filtrarlas a las partes que estaban negociando directamente (Plant, 1999: 81, 83-84). Es interesante mencionar que se rumoraba que más de algún antropólogo de renombre trabajaba en el texto del Acuerdo y por encargo del Gobierno. También es cierto que algunas organizaciones mayas respondían directamente a sus organizaciones revolucionarias como Majawil al Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Liga Maya a la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) y no directamente a la agenda establecida por la ASC.

El contenido del texto del AIDPI, de manera resumida, contempla los puntos siguientes: la identidad de los pueblos indígenas, la lucha contra la discriminación (incluida la legal y de hecho), los derechos de la mujer indígena y la preeminencia de los instrumentos internacionales. El Acuerdo también observa los derechos culturales (idioma, nombres, apellidos y toponimias, espiritualidad, lugares sagrados, uso del traje, ciencia y tecnología, reforma educativa, medios de comunicación masiva). Asimismo, se incluyen en dicho Acuerdo y de manera muy importante los derechos civiles, políticos, sociales y económicos que a su vez se dividen en el marco constitucional, las autoridades indígenas, la regionalización, la participación a todos los niveles, el derecho consuetudinario y los derechos relativos a la tierra de los pueblos indígenas. El Acuerdo incluye el compromiso de clasificar la discriminación étnica como un delito y la evaluación de la legislación que pudiera contener disposiciones discriminatorias contra los pueblos indígenas. Al examinar las temáticas del Acuerdo y la manera en que están formuladas, resulta evidente que éste estuvo “fuertemente influido por las emergentes normas internacionales respecto de los derechos de los pueblos indígenas y en particular por el Convenio 169 de la OIT” (Plant, 1999: 60 y 84).

En el AIDPI, los aspectos relativos a la tierra se limitan a salvaguardar la tenencia comunal. Otros aspectos relativos al acceso a la tierra se tratan en el Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos y Situación Agraria (mayo de 1996); el tema de la “autonomía política” de los pueblos indígenas quedó excluido desde el inicio.

Varios autores coinciden en afirmar que el AIDPI es uno de los acuerdos más importantes, ya que por primera vez en la historia del país se reconoce pública y oficialmente la composición multiétnica de Guatemala, incluidos los derechos culturales, económicos y sociales de los pueblos indígenas, al mismo tiempo que se propone la construcción de una sociedad multiétnica, pluricultural y multilingüe, lo que implica que los valores culturales, al menos teóricamente, deben atravesar las políticas públicas en materia de educación, salud, justicia y otras. Pero

probablemente la característica más interesante y novedosa del AIDPI es que se consignan los mecanismos para permitir la participación indígena en el proceso de reforma, es decir, allí se ve claramente la influencia del Convenio 169 de la OIT al estipularse que “todos los asuntos de interés directo para los pueblos indígenas demandan ser tratados por y con ellos” (Plant, 1999: 87 y texto del AIDPI).

El hecho de reconocer públicamente la identidad de los pueblos indígenas implicó que, formalmente, el Estado dejó de ver la diversidad como un problema –como en los tiempos del Instituto Indigenista Nacional– y como una amenaza y que, además, la percibe “como una fuente de enriquecimiento suplementario de la nación y de la nacionalidad guatemaltecas” (Cayzac, 2001: 195). En este sentido, no cabía duda de que reconocer esta caracterización multicultural era ya un avance en el camino hacia la democracia (Cayzac, 2001: 163 y 167). Anteriormente, la Constitución de 1985 en su artículo 66 sólo reconocía, respetaba y promovía las formas de vida, costumbres, tradiciones y formas de organización social de las comunidades indígenas, pero no aludía a los derechos de la población étnicamente diferenciada como sí lo hace el AIDPI.

En su sentido más amplio, el multiculturalismo no debería quedarse en el plano de la celebración “de las culturas” –por medio de festivales, concursos, entonación del himno nacional en cuatro idiomas ni en las ceremonias mayas en lugares públicos–, sino que de lo simbólico debe pasar a un escenario en el que el Estado asume y ejecuta reformas constitucionales, legales, diseña políticas públicas, ratifica convenios y tratados y ataca problemas estructurales del racismo. De tal cuenta, para que dicho “reconocimiento” de la diversidad étnica y cultural se hiciera efectivo, se necesitaba que el Estado asumiera el compromiso destinando los fondos necesarios para abrir y consolidar las instituciones o dependencias necesarias para echar a andar las reformas propuestas por el AIDPI, contratar el personal indígena idóneo, realizar e impulsar las reformas legales allí señaladas y otras tareas. El AIDPI contemplaba cinco reformas constitucionales, legales y administrativas.[40] En total, eran sesenta y tres compromisos y acciones por parte del Gobierno: trece cambios en las leyes y normas de la República, veintisiete programas y proyectos, y veintitrés respuestas institucionales (Cayzac, 2001: 180).

Sin embargo, estaba claro que el Estado no iba a realizar todas estas actividades de manera gratuita, sino que –como se ha indicado en el capítulo a cargo de Santiago Bastos en este tomo–, fue el trabajo de las Comisiones Paritarias,[41]

40 Las reformas que contempló el AIDPI fueron: 1) el reconocimiento de la identidad de los pueblos maya, garífuna y xinka (I, 4); el conjunto de idiomas guatemaltecos (III, A. 2, i); la oficialización de los idiomas indígenas (III, A. 2, vii); el reconocimiento a las diversas formas de espiritualidad practicadas por los pueblos maya, garífuna y xinka (III, C. 3); así como la caracterización de la nación guatemalteca como multiétnica, pluricultural y multilingüe (IV, A). Una de las reformas adicionales más importantes del AIDPI es sobre la aplicación del derecho consuetudinario (IV, E. 3 y siguientes) (Cayzac, 2001: 180).

41 Comisión Paritaria para la Reforma Educativa, Comisión Paritaria sobre los Derechos Relativos a la Tierra, Comisión Paritaria de Reforma y Participación, Comisión de Oficialización de los Idiomas Indígenas y Comisión para la Definición de Lugares Sagrados.

integradas por varios sectores de la sociedad civil, el que abrió los espacios para incidir en las políticas públicas.

Algunos sectores indígenas y autores consideraron que, desde el momento en que se firmó el AIDPI (1995), las demandas de los pueblos indígenas abandonaron los reclamos por la tierra y el territorio y se enfocaron en la primacía de los derechos humanos, los derechos colectivos culturales (en cuanto al idioma, la práctica de la religión o espiritualidad maya y la libertad para el uso del vestuario), la participación política, el empuje a las iniciativas de ley, la equidad de género y otras.

A pesar de que se ha señalado que el Acuerdo se centró prioritariamente en los aspectos culturales, relegando a un segundo plano la demanda de autonomía y manejo del territorio, se puede considerar que con el AIDPI se dan grandes pasos para que el Estado se vea obligado a abrir nuevas instituciones y diseñe políticas para los pueblos indígenas. Entre los avances nodales que se han dado están las reformas en materia jurídica y en el área relativa a los derechos específicos de las mujeres indígenas.

A partir de las previsiones de los Acuerdos de Paz,

> "... se creó por el Decreto Gubernativo No. 221-97, una comisión interinstitucional sobre la reforma de la justicia en Guatemala a fin de presentar, con el apoyo de la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), importantes recomendaciones sobre el tema de mejoramiento del sistema de justicia. Por su parte la Coordinadora del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA), a través de sus Comisiones Permanentes sobre derecho consuetudinario y sobre las reformas constitucionales, intentaba que se modificara el artículo 203 de la Constitución. Después de mucho debate, en julio de 1998, la COPMAGUA emitió una proposición en la que se reconocen la normatividad indígena y las instituciones indígenas que tienen como función aplicarla" (Cayzac, 2001: 325).

La importancia práctica pero también simbólica del trabajo de las Comisiones Paritarias para la institucionalización de la presencia maya en el Estado supuso el reconocimiento de los indígenas (mayas) como interlocutores, pero además supuso el surgimiento de las comisiones de lugares sagrados, de la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) y otras.

En septiembre de 1997, se emitió el Decreto 79-97 con una reforma al Código Procesal Penal, introduciendo la figura del juez de paz comunitario. Su atribución es tomar en cuenta los usos y costumbres locales en la resolución de casos penales, reconociendo la validez de la mediación de las autoridades comunitarias y un sistema de homologación de decisiones comunitarias.

Así pues, a finales de la década de 1990, varias acciones y cambios se estaban operando en el escenario político y jurídico (ver *infra)* del país que poco a poco iban visibilizando más a los pueblos indígenas. Sin embargo, todavía faltaba el elemento más importante y éste era la propuesta de las reformas constitucionales.

Y después de la consulta popular...
la recomposición de los liderazgos mayas

La década de 1990 fue el escenario de las transformaciones en la mayoría de las constituciones latinoamericanas. Dichas reformas tuvieron que ver, principalmente, con una redefinición de los Estados-nación para que sean más incluyentes y reconozcan su carácter de repúblicas multiétnicas, multilingües y pluriculturales. Si bien es cierto que en muchos países este reconocimiento es más bien formal y discursivo, refleja cambios en la relación que debería existir entre el Estado, sus instituciones y los pueblos indígenas. De promover y "proteger" la cultura y las costumbres indígenas se pasa a un discurso centrado en el ejercicio de los derechos individuales y colectivos. En América Latina, las reformas constitucionales se han realizado por medio de procesos verticales o bien participativos, dependiendo de los casos por país, tema en el cual no podríamos adentrarnos por ahora. Pero en Guatemala, como en otras partes, tales reformas han sido objeto de largos debates que reflejan profundas tensiones sociales y el juego de intereses de los distintos sectores (Plant, 1999: 60).

El domingo 16 de mayo de 1999, los guatemaltecos fueron convocados a un *referéndum* que aprobaría o rechazaría una serie de reformas a la Constitución Política de la República, con las cuales se estaría dando cumplimiento a los Acuerdos de Paz que se habían firmado casi tres años atrás. Los ciudadanos votantes debían responder a cuatro preguntas claves para la redefinición social y étnica del país.[42] La aprobación de las reformas implicaba que se reconocía al Estado de Guatemala como multicultural, multiétnico y plurilingüe y la oficialización de los idiomas mayas para las actividades del Estado, incluyendo la prestación de servicios de salud, educación y justicia, así como la aplicación del derecho indígena o consuetudinario y, consecuentemente, el reconocimiento de las autoridades indígenas.

A pesar de la importancia de la consulta, menos de uno de cada cinco inscritos en el padrón electoral acudió a las urnas. Se ha calculado que solamente 18.5% de la población empadronada asistió a votar, es decir, unas 757,978 personas de los 4,005,832 empadronados hasta ese momento. No cabe duda que la campaña de desinformación, la manipulación ideológica del evento por parte del sector privado conservador y de la prensa, además del racismo imperante, bloquearon el proceso incidiendo en su resultado negativo.[43] Los oponentes a los contenidos de la con-

42 Cada pregunta que integraba la consulta comprendía la transformación de varios artículos de la Constitución. La primera, sobre la nación y los derechos sociales, "que abarcaba 7 artículos constitucionales y 3 transitorios. La segunda, sobre el organismo legislativo (7 artículos constitucionales y uno transitorio). La tercera tocaba al organismo ejecutivo (9 artículos constitucionales y uno transitorio). La cuarta, sobre el organismo judicial y la administración de justicia (16 artículos constitucionales y 3 transitorios)" (Verdugo de Lima *et al*., 2007: 20).

43 Existen muchas interpretaciones sobre el fracaso de la consulta, pero varios autores señalan los siguientes: falta de claridad de los mensajes sobre lo que ésta significaba; confusión y desorden por parte de los distintos sectores en la campaña que apoyaba el "sí" (Bastos y Camus, 2003: 208); la ideologización y politización del proceso por parte de los partidos políticos; el temor de

sulta aducían que el Estado se fragmentaría, que el reconocimiento de los grupos étnicos desembocaría en una balcanización similar a la de Kosovo, que los indígenas se volcarían contra los ladinos y se vengarían de ellos por los años de opresión sufridos. En fin, se manifestó el temor ladino de que los indígenas se "igualaran" con ellos y "se salieran del guacal", según la terminología chapina (Verdugo de Lima *et al*., 2007: 20-22).

El resultado negativo de la consulta popular sumado a la crisis y escisión de la COPMAGUA[44] –que duraría desde mediados de 1999[45] hasta mediados del año siguiente–[46] son dos hechos interconectados que incidieron en la recomposición del liderazgo indígena en Guatemala a partir del año 2000, así como en la formación de nuevos grupos y actores políticos. Santiago Bastos y Manuela Camus (2003: 210) señalan que "para los mayas, el resultado de la Consulta supone el fin de una etapa, la ruptura de la transición". Estos dos eventos políticos combinados, la consulta y el desmantelamiento de la COPMAGUA, impactaron en el traspaso del liderazgo indígena a los cuadros profesionales del Gobierno, aunque de una manera compleja y, a veces, contradictoria. De alguna manera, era el turno de trasladar ciertos temas contenidos en los Acuerdos a la institucionalidad del Estado y sus políticas.

Se han dado distintas perspectivas y posiciones en torno al rol que deberían jugar los indígenas frente o dentro del Estado. Las mismas tuvieron su raíz en la forma e intensidad en que ellos participaron en el movimiento maya, así como en su posicionamiento político: mientras que unos sostenían que había que fortalecer la institucionalidad del Estado, otros opinaban que era imperioso resquebrajar las instituciones que existían y proponer nuevas. Se identifica al movimiento maya alternativo con la primera postura y al movimiento social de izquierda con

los ladinos al conflicto étnico y el racismo expresado en las columnas de opinión de la prensa (Verdugo de Lima *et al*., 2007; Azpuru, 1999); la falta de trabajo de comunicación de las organizaciones mayas y su incapacidad para movilizar a las bases (Jonas, 2000: 389) y otros factores. Al final de cuentas, como explicaron Bastos y Camus (2003: 209), la derrota de la consulta permitió visibilizar que el país continuaba estando "profundamente dividido entre el altiplano-norte y el sur y oriente del país, sobre todo entre la población indígena y la no indígena, y finalmente, entre el área rural y una capital que es la que decide el resultado".

44 La COPMAGUA, conocida también como *Saqb'ichil* (amanecer) y que se formó a partir de 1994, aglutinó a varias organizaciones indígenas autodenominadas "mayas" y ubicadas en distintas regiones del país. Para mayor información, véase el capítulo a cargo de Santiago Bastos en este mismo tomo, así como las obras del mismo autor citadas en la bibliografía del presente ensayo.

45 Explican Bastos y Camus (2003: 216) que "después de la Consulta Popular y entrando en el proceso electoral de 1999, el contexto político le da la espalda a los mayas y el perfil de COPMAGUA baja drásticamente. Los problemas de desorden administrativo, burocratización, críticas internas, desprestigio y pérdida de legitimidad salen a luz. Se inicia un debate interno en que las financieras han de tomar partido, presionando en conjunto para que en COPMAGUA se pusieran de acuerdo y establecieran un plan estratégico de futuro". Agregan que la crisis de la Coordinadora se evidencia con el retiro de dos importantes instancias en el año 2000: el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) y la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG).

46 Bastos y Camus apuntan al enorme peso que tuvo el retiro del COMG y de la ALMG en la desarticulación y debilitamiento de la COPMAGUA, en junio de 2000.

la segunda. Sin embargo, también hay posturas distintas, intermedias, ya que hubo personas que participaban o participaron en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y mayanistas que optaron por trabajar en el Gobierno.

El acceso al espacio de trabajo gubernamental por la vía de los partidos políticos no ha sido una tarea fácil, mucho menos para las mujeres indígenas, ya que la Ley Electoral y de Partidos Políticos, hasta la fecha de la redacción del presente capítulo, no establece cuotas en ese sentido. Existe, pues, la imposibilidad limitada de entrar y de permanecer en los partidos políticos. Y, una vez se logra el espacio en un partido, existe la dificultad de posicionar las demandas indígenas adentro del mismo. Cuando los indígenas afiliados a algún partido arriban a las oficinas o cargos públicos, su visión de hacer gobierno y las demandas de los pueblos indígenas que alguna vez dijeron defender parecieran diluirse frente a la preeminencia de la agenda y los intereses propios del partido. Sin embargo, ésta sería una situación que no se puede generalizar y constituye un tema complejo que el limitado espacio de este ensayo no me permite desarrollar.

Cabe señalar en este lugar un hecho de extremada importancia tanto política como simbólica como lo fue la llegada de tres mujeres indígenas al Congreso de la República para el periodo 1996-1999. Manuela Alvarado López, por el departamento de Quetzaltenango, y Rosalina Tuyuc Velásquez, con amplia trayectoria en el tema de la defensa de los derechos humanos. Las señoras López y Tuyuc llegaron al Congreso por el Frente Democrático Nueva Guatemala (FDNG), mientras que Aura Marina Otzoy Colaj por el Frente Republicano Guatemalteco (FRG). Desde finales de los años ochenta, las dos primeras habían sido importantes lideresas de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA).

A los pocos meses de celebrada la consulta popular, llegaron las elecciones y varios intelectuales y activistas políticos indígenas le apostaron a la vía electoral y se alinearon con determinados partidos políticos. Tras el triunfo del FRG en las elecciones, varios de estos líderes mayas se convirtieron en diputados al Congreso de la República. Para las elecciones de noviembre de 1999, ingresaron al Congreso de la República varios diputados indígenas: Haroldo Quiej, Pablo Ceto, Gregorio Chay y Alberto Mazariegos (del FRG el primero y de la URNG los tres siguientes). En total, para ese periodo se trató de apenas 16% de los diputados elegidos indígenas, un aumento significativo frente al no más de 5% en 1993. Los diputados de la URNG como otros ex líderes de la izquierda declararon haber tenido "la consigna clarísima de ir ocupando espacios en la estructura del gobierno" para desde allí ir transformando la sociedad, aunque muchos pensaran que eso era fortalecer a un Estado excluyente (Bastos y Camus, 2003: 236). Para las elecciones siguientes, la representación indígena en el Congreso no fue mejor que la de 1999.[47]

47 "De conformidad con los resultados de las elecciones parlamentarias de 2003, la representación indígena en la legislatura 2004-2008 constituye el 9.49% del total de las 158 diputaciones, lo que no refleja la composición étnica de la población guatemalteca, pues el 42% de la misma es indígena, de acuerdo con el XI Censo Nacional de Población realizado en 2002. En efecto, en noviembre 2003 solo fueron electos 15 diputados, postulados por 5 fuerzas políticas, re-

Pero no todos los indígenas que han logrado ocupar posiciones protagónicas dentro del Gobierno han estado afiliados a algún partido político. Algunos son invitados ex profesamente por el Gobierno para ocupar puestos claves y otros ingresan por concursos de oposición, aprovechando la estructura de oportunidades políticas que se estaba dando. De alguna manera, los escasos puestos altos que los indígenas son llamados a ocupar luego de las elecciones de 1999 ocurren invariablemente en las carteras de educación y de cultura, como que si fueran dos ramas de actividad que competen por naturaleza a los pueblos indígenas. Desde entonces, salvo un viceministerio de trabajo, no se ha visto que las carteras de finanzas, economía o agricultura sean ocupadas por una persona indígena que se identifique como tal o que refleje un posicionamiento político a partir de su etnicidad. Sin embargo, es importante subrayar que el siglo XXI se estrenó con la primera ministra indígena en Guatemala, Otilia Lux de Cotí –quien no era afiliada al FRG. Ella fue llamada al Ministerio de Cultura y Deportes en el 2000 por el entonces presidente Alfonso Portillo. Previamente a ese puesto, Lux de Cotí había formado parte de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Lux de Cotí fue acompañada por el pedagogo Virgilio Alvarado como viceministro de Cultura y por Víctor Manuel Racanjoj (profesional k'iche' de Totonicapán) como el viceministro de deportes. Por su parte, el comunicólogo kaqchikel Demetrio Cojtí Cuxil aceptó el puesto en el Viceministerio de Educación invitado por el entonces ministro Mario Torres. Cojtí Cuxil indicó que había aceptado porque quería salvar la reforma educativa. En entrevista ofrecida a Bastos y Camus (2003: 225), el citado profesional señaló que "todo nuestro temor era que el FRG iba a tirar todo eso a la basura y entonces todo el trabajo perdido. Eso fue la principal razón (de haber aceptado) [...] Acepté pero yo negocié la cuestión bilingüe".

Para algunos funcionarios indígenas que habían trabajado en pro de la incorporación de las demandas indígenas dentro de la agenda de gobierno, el hecho de acceder a una oficina estatal significaba de alguna manera dar continuidad a un trabajo que venían haciendo desde diferentes espacios de la sociedad civil. Con esta intención ingresaron pues a las burocráticas dependencias estatales, pero aún sin un convencimiento pleno de querer convertirse en representantes de gobierno. En los primeros años de gestión, dicha situación los colocó en una posición incómoda. Es por ello que, estando adentro de tales oficinas, los funcionarios indígenas se aglutinaron en torno a sus demandas e identificación étnicas y se convirtieron en una suerte de "amotinados mayas" (Acevedo, 2007). Para otros, en cambio, el abandono de los espacios de las organizaciones mayas y la aceptación de puestos en el Gobierno implicaba de alguna manera su renuncia a las causas por las que habían luchado.

presentativos de las diversas etnias indígenas que forman parte de la sociedad multicultural guatemalteca. De ellos, ocho (2 por cada uno) representan a Totonicapán, Sololá, Alta Verapaz y Chimaltenango, departamentos donde más del 80% de su población es indígena" (ASIES, 2005).

Así pues, varios profesionales indígenas que se colocaron al frente de las oficinas de gobierno provenían precisamente de la fracturación del movimiento maya, temática que no se aborda acá por estar contemplada ya en los apartados a cargo de Santiago Bastos (cfr. Bastos y Camus, 1993, 1995, 2003; Brett, 2007; Cayzac, 2001; Cojtí Cuxil, 1997, Gálvez *et al*., 1997; Montejo, 2005). También es cierto que la presencia de los indígenas (particularmente mayas) y de algunos garífunas en las oficinas estatales responde a la presión internacional para que se abran renovados espacios de toma de decisión más inclusivos, aspecto que no es privativo de Guatemala sino que se replica en otros países del conteniente. La MINUGUA y la cooperación de la Embajada de los Países Bajos, por citar dos ejemplos, alentaron la presencia indígena en los cargos públicos (Plant, 1999: 91; Dary, 2011).

Según Bastos y Camus (2003: 213 y 214), "pareciera que, después del desinfle que supone el resultado de la Consulta, hay un 'sálvense quien pueda' y una entrada individualizada, asistemática e interesada en la política". A pesar de la anterior afirmación, los mismos sujetos sociales no perciben su involucramiento en la esfera estatal de esa manera. Ellos observan que su ingreso a las oficinas estatales ha sido un reto y ha implicado vencer obstáculos de toda índole, desde los burocráticos y la falta de preparación para la gestión pública hasta el racismo y la discriminación étnica al interior de dichas oficinas (Brett, 2007; Dary, 2011). Actualmente, la discusión está dividida en varias posiciones. Una es encontrar una vía posible para cambiar el país logrando el ingreso de los indígenas al Estado por medio de su inclusión y trabajo en los partidos políticos; otra vía es la autonomía indígena[48] y la consolidación de sus alianzas con el "Sur". Otra ruta posible que se contempla es la reactivación de los espacios de autogobierno indígena que quedan, como las alcaldías indígenas (Quemé Chay, 2009).

De acuerdo con Cojtí Cuxil, tras el "No" que imperó en la consulta popular, el AIDPI se convirtió más que nunca en la herramienta en la cual se apostaría

> "... por reconstruir el Estado guatemalteco y adecuarlo a la realidad multicultural y multilingüe del país, y terminar con la discriminación, el racismo y la exclusión de los Pueblos indígenas. Con esta premisa, el ex presidente Alfonso Portillo, en su discurso de toma de posesión, indicó que los Acuerdos de Paz debían convertirse en políticas de Estado. A tono con esta idea, la Matriz de política Social 2000-2004 consideró la multiculturalidad e interculturalidad como pilares para dar "sostenibilidad al proceso de desarrollo humano integral" (Cojtí Cuxil, 2005: 53).

En realidad, varios regímenes –Álvaro Arzú (1996-1999), Alfonso Portillo (2000-2003) y Óscar Berger (2004-2008)– se comprometieron públicamente a echar a andar las disposiciones de paz y tomaron algunas medidas para incorporarlas a las políticas públicas. Sin embargo, según Gabriel Aguilera Peralta (2005:

48 Durante las negociaciones de los Acuerdos de Paz y según algunos entrevistados, el tema de la autonomía se dejó por un lado con tal de ceder en otros puntos y llegar por fin a la firma del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.

21), “la voluntad política debe interpretarse más allá de esos ámbitos, en cuanto a la real disposición y práctica de tomar decisiones que generen costos públicos y eventualmente de confrontaciones con actores de poder, ya sean institucionales o fácticos”. Durante la presidencia de Portillo se recalendarizaron los compromisos en el entendido de que son un compromiso de Estado. Dicha recalendarización de los Acuerdos fue elaborada por la Comisión de Acompañamiento. Esto implicó la misión de asignarle a cada ministerio la tarea y la responsabilidad que debía cumplir según lo estipulado en cada Acuerdo. El retraso en el cumplimiento de tales compromisos ha tenido que ver con una deficiencia en la base financiera, la cual se hubiera resuelto de haber sido aprobada la reforma fiscal.

La institucionalidad indígena del Gobierno en el fin del milenio

La apertura de las dependencias gubernamentales destinadas a la atención de las demandas de los pueblos indígenas constituye parte de un compromiso de Estado que fue asumido al firmar el AIDPI, pero que se ve reforzado por la ratificación de las disposiciones del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD)[49] y la ley marco de los Acuerdos de Paz (Decreto No. 52-2005). Como se ha indicado antes, la ALMG y el FODIGUA son las dos entidades de relevancia creadas con anterioridad a la firma del AIDPI. Pero la mayoría de las llamadas “ventanillas” o dependencias indígenas datan del periodo comprendido entre 1999 y 2003.

Algunos autores definen las dependencias de la institucionalidad indígena como “la respuesta institucionalizada del Estado para atender de manera exclusiva a la población indígena en un tema o fenómeno determinado” (B’aqtun, 2006: 8). Las citadas dependencias tienen diferente rango: autónomas, bipartitas y dependientes o subordinadas (Cojtí Cuxil, 2006: 51). En realidad, la única entidad descentralizada es la ALMG, la entidad bipartita (Gobierno y organizaciones indígenas) es el FODIGUA. Las dependencias más grandes en cuanto a asignación presupuestal y número de personal son estas dos últimas, le siguen la DEMI, la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas de Guatemala (CODISRA) y la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural (DIGEBI).[50] Después de éstas, hay una serie de dependencias insertas en distintos ministerios y secretarías.

49 Sobre todo el cumplimiento del artículo 9 de la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial.

50 Cabe señalar que la Ley que crea la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural (DIGEBI) fue aprobada en 1995, anterior a la firma de la paz.

Se ha argumentado que los indígenas son los porteros, barrenderos y otros empleados de muy bajo rango que hacen labores que los ladinos no quieren hacer. Se dice de ellos que "entran por la puerta de atrás", que son como los "mojados" de las oficinas públicas (Cojtí Cuxil, 2006: 46).[51] Rigoberto Quemé Chay (2008: 3) escribe que los mayas han relegado a un segundo plano su participación política real para dedicarse a *performances* culturales en los espacios públicos. Para Quemé Chay las llamadas "ventanillas" indígenas constituyen una estrategia de "ciertos indígenas, compartida y alentada por los partidos políticos", con las cuales se pretende resolver la participación indígena. Éstas, nos dice Quemé Chay, están "incrustadas de manera subordinada" en ministerios y otras dependencias; "tienen objetivos extremadamente amplios, pero recursos, competencias y autoridad limitadísimas" (Quemé Chay, *ibidem*). El autor es bastante crítico con respecto a las funciones y alcances de las oficinas indígenas, a las cuales ve como instrumento de unos pocos que "falsamente" se erigen como representantes de sus pueblos. Finalmente, en su opinión, las ventanillas sirven para apoyar las "funciones presidenciales y no las demandas indígenas", pues la mayoría de los indígenas se sienten "alejados y ajenos al Estado" (Quemé Chay, 2008: 19).

A pesar de lo anteriormente expuesto, la situación de estos indígenas en los espacios del Estado permite observar fenómenos sociales de mucha complejidad. Sarriah Acevedo (2007: 42-43) indica que

> "... la incorporación de indígenas al empleo público en puestos técnicos o de mandos medios está creando simultáneamente dos procesos: por una parte, la cohesión alrededor de un discurso panmayista. Es decir, ahora tanto el indígena profesional urbano como el indígena campesino pobre son mayas. Pero también un proceso de diferenciación socioeconómica entre los mayas, que genera nuevas expresiones de clase y nuevos accesos al consumo, y que también obliga en términos analíticos a comprender por qué no hay un único movimiento de reivindicación, con un único discurso y con los mismos objetivos, debido a que no existe entre los mayas una única pertenencia".

Y así como no existe entre los mayas una única pertenencia, tampoco podría afirmarse que existe una sola experiencia de trabajo del funcionariado indígena dentro de las oficinas estatales que sea generalizable a todos los demás. De hecho, la sola presencia de los indígenas y particularmente de las mujeres mayas en el interior de dependencias de gobierno representa, en sentido simbólico, político y social, un cambio importante no sólo en el carácter de las relaciones interétnicas sino en la concepción ciudadana acerca de que todos los sujetos sociales tienen

---

51 Nos dice el doctor Cojtí Cuxil: "tradicionalmente, para los indígenas, la única forma de ingresar al Estado, fue y es todavía ingresando como mojados, es decir, para hacer el trabajo que ningún ladino o criollo quiere hacer o tener, por diferentes razones: lejanía, baja remuneración, trabajo manual y sucio, etcétera. Por ello, la mayoría de indígenas que ocupan plazas en el Estado, fungen como pilotos, mensajeros, personal doméstico, personal de limpieza, consejería, guardianía, etc." De igual forma, en el Foro "Indígenas y el Estado" organizado por la doctora Matilde González de FLACSO (2 de diciembre de 2009), el doctor Demetrio Cojtí Cuxil reiteró este punto de vista.

capacidad e igual derecho a hacer gobierno y a diseñar la política social del país, algo absolutamente impensable en la época del indigenismo.

Para terminar este apartado, señalaremos que aparte de la DEMI, el FODIGUA, la CODISRA, la ALMG y la DIGEBI, los demás departamentos y unidades diseminadas por los diferentes ministerios son relativamente pequeños y casi todos afrontan los mismos problemas: muy escaso personal –de una a cuatro personas– y un bajísimo presupuesto. Las ventanillas dependientes son las que están enmarcadas dentro de un ministerio, como por ejemplo el Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Trabajo.[52]

La DEMI y la lucha institucional por la defensa de los derechos de las mujeres indígenas

Bajo el hecho constatado de que las mujeres indígenas son quienes han padecido y aún sufren mayor exclusión y racismo en Guatemala y que también han sido ellas el sector social más afectado y violentado durante el conflicto armado interno, las negociaciones de paz contemplaron la creación de una instancia que velara por el cumplimiento de sus derechos. El AIDPI concretamente observa varias disposiciones en apoyo a las mujeres indígenas y estipula que debe crearse una defensoría de la mujer indígena, "con su participación y que incluya servicios de asesoría jurídica y asistencia social" (numeral 1, literal b). En 1997 varias mujeres indígenas organizadas en la Comisión Nacional Permanente de los Derechos de las Mujeres Indígenas (CNP-DMI) de la COPMAGUA fueron quienes hicieron un proceso de consulta a escala nacional, posteriormente elaboraron una propuesta de creación de la Defensoría y la presentaron ante la Secretaría de la Paz (SEPAZ).[53]

Fue así como la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) fue creada en cumplimiento con los Acuerdos de Paz –particularmente del AIDPI– y en respuesta al CERD y al Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW), mediante el Acuerdo Gubernativo 525-99 el 19 de julio de 1999 y sus reformas (No. 483-2001 y 442-2007). Inicialmente fue una entidad dependiente financiera y administrativamente de la Comisión Presidencial Coordinadora de la

52 El Departamento de Pueblos Indígenas del Ministerio de Trabajo y Previsión Social (MINTRAB) nació como tal en agosto de 2003 por el Acuerdo Ministerial 364-2003. Antes de ser un departamento, se denominaba Unidad de Investigación, Análisis y Difusión del Convenio 169, y era una dependencia directa del despacho ministerial. Guatemala adquirió un compromiso a la hora de ratificar el Convenio 169 de la OIT (compromisos que tienen que ver fundamentalmente con el acceso a la tierra, el trabajo y la consulta popular). Una de las tantas funciones de este departamento es recabar esta información estadística de los diferentes pueblos indígenas que laboran en instituciones que pertenecen al Estado. Asimismo, el departamento tiene la obligación de dar a conocer el citado convenio y hacer las capacitaciones correspondientes. Han capacitado en San Ildefonso Ixtahuacán, San Pedro Necta y San Cristóbal Totonicapán.

53 DEMI, 2009: 6.

Política del Ejecutivo en materia de Derechos Humanos (COPREDEH). Es un avance mencionar que el Acuerdo Gubernativo 442-2007 (del 27 de septiembre de 2007) la independiza de la anterior y la re-crea como dependencia de la Presidencia de la República, "con capacidad de gestión y ejecución administrativa, técnica y financiera, con el fin de atender las particulares situaciones de vulnerabilidad, indefensión y discriminación de la mujer indígena" (Artículo 1 del **ACUERDO GUBERNATIVO No. 442-2007**). Desde sus orígenes, está establecido que para su trabajo la DEMI debe contar con la participación de las mujeres indígenas de las distintas comunidades lingüísticas.

Es importante señalar que la DEMI cuenta con un mandato que permite atender las particulares situaciones de vulnerabilidad, indefensión y discriminación de la mujer indígena, para lo cual promueve acciones de defensa y pleno ejercicio de sus derechos. Sin duda alguna, la DEMI es la dependencia gubernamental que reúne en un mismo sitio a varias profesionales indígenas –fundamentalmente abogadas y trabajadoras sociales mayas. Anteriormente al establecimiento de la DEMI, no existían dependencias dirigidas por mujeres mayas profesionales que asesoraran y orientaran a otras mujeres mayas en condiciones de pobreza, exclusión social y que además eran víctimas de la violencia de género y de la discriminación étnica. Existían ciertamente los bufetes populares que durante años se han encargado de asesorar y acompañar legalmente a la población de escasos recursos. Sin embargo, la diferencia es que la DEMI tiene entre su personal a mujeres indígenas que hablan el mismo idioma que la persona afectada y usualmente se adscriben a su mismo grupo étnico con lo cual se persigue brindar una atención sicológica, jurídica y social de calidad y con pertinencia cultural.

La DEMI trabaja en pro del reconocimiento, respeto, promoción y defensa de los derechos de las mujeres indígenas. Si bien es cierto que la Defensoría se desempeña en varios frentes, como la investigación, promoción, formación de cuadros, es la asesoría y la atención de casos de violencia (económica, física, sexual, sicológica, etc.) la que absorbe buena parte de sus esfuerzos. Asimismo, la Defensoría debe incidir en la implementación de las políticas públicas que las favorezcan, así como en la propuesta de iniciativas de ley o de reformas a determinados códigos. Es en razón de esto que la DEMI forma parte de mesas técnicas destinadas a reformar la legislación, por ejemplo en lo que respecta al Código de Trabajo y todo lo que tiene que ver específicamente con el trabajo doméstico en casa particular y con la Ley para Prevenir y Sancionar la Violencia Intrafamiliar. Sin embargo, en cuanto al tema de las mujeres trabajadoras en casa particular, es ONU Mujeres (antes UNIFEM), la entidad que en los últimos años ha propiciado estudios y encuentros al respecto (ASOCASA *et al*., 2010).

Para el año 2009, la DEMI contaba con once sedes regionales además de la sede central.[54] Sin embargo, algunas regionales se abrieron sin local y práctica-

54 Las sedes regionales se ubican en Izabal, Quiché, Santa Rosa, Alta Verapaz, Baja Verapaz, Sololá, Suchitepéquez, San Marcos, Huehuetenango, Petén y Quetzaltenango (DEMI, 2009: 19).

mente sin presupuesto. Es importante mencionar que a las profesionales indígenas contratadas por la DEMI no les ha sido fácil trabajar en una sociedad permeada por el machismo, el sexismo y la discriminación y que se resiste a pensar que las mujeres indígenas pueden ocupar espacios en las oficinas públicas, mucho menos que tengan la capacidad para asesorar a otras personas. En este sentido, la DEMI juega un rol central, no solamente por el peso y relevancia de su mandato sino porque es una de las pocas instituciones en donde labora una mayoría de mujeres indígenas profesionistas y esto tiene un valor demostrativo y simbólico muy importante. Hay que destacar además el esfuerzo hecho por la Defensoría –a los inicios de su gestión– para lograr una posición y un reconocimiento por parte del mismo Estado. De cualquier forma, el trabajo de la Defensoría es una contribución a la ratificación de los derechos específicos de las mujeres indígenas.

Conjuntamente con la Secretaría Presidencial de la Mujer (SEPREM), la DEMI desarrolló el proceso de evaluación y actualización de la Política de Promoción y Desarrollo de las Mujeres Guatemaltecas y el Plan de Oportunidades 2001-2006. Posteriormente, coadyuvó en la inclusión de las demandas y necesidades de las mujeres indígenas en el Plan de Equidad de Oportunidad de la Política de Promoción y Desarrollo Integral de las Mujeres Guatemaltecas 2008-2023. En 2007, la DEMI dio a conocer la "Agenda articulada de las mujeres mayas, garífunas y xinkas", la cual integró una serie de estrategias transversales y líneas de acción para el avance de las mujeres indígenas guatemaltecas. La Agenda tuvo carácter participativo, pues en ella se incluye la visión de lideresas y participantes de organizaciones de mujeres indígenas, así como de instituciones estatales. La mencionada Agenda recoge e integra las principales propuestas y demandas de las organizaciones de mujeres mayas, garífunas y xinkas para contribuir al mejoramiento de sus condiciones de vida. Los ejes temáticos que desarrolló la Agenda fueron: 1) economía, trabajo y migración; 2) educación desde la identidad cultural; 3) salud integral desde la identidad cultural; 4) tierra, territorio, vivienda y recursos naturales; 5) participación política; 6) acceso a la justicia; 7) abordaje del racismo y la violencia contra la mujer; 8) espiritualidad y lugares sagrados; 9) mecanismos institucionales para la protección y desarrollo de las mujeres mayas, garífunas y xinkas. Cabe señalar que la construcción de esta Agenda no fue un proceso sencillo. En todo el proceso existieron tensiones fuertes, inclusive el Sector de Mujeres se retiró de la discusión (cfr. Macleod, 2010: 211 y 212).

Con todo y sus deficiencias, creemos que entre los principales aportes de la DEMI se encuentra la asesoría legal que las abogadas mayas les brindan a las mujeres en casos de violencia intrafamiliar y de género, así como los reclamos de pensiones alimenticias (violencia económica) que llevan ante los juzgados. Además, el acompañamiento y asesoría que brindan las trabajadoras sociales mayas en el acompañamiento a las mujeres víctimas. Hasta el 2011, la DEMI ha generado tres informes temáticos en donde se reflejan sus acciones.

La penalización del racismo y la CODISRA

Se ha indicado antes que el AIDPI instruye al Estado de Guatemala para que penalice la discriminación y el racismo. Aunque en la cotidianidad las relaciones sociales evidencian el racismo y los indígenas aún continúan con dificultades para acceder a los servicios públicos en igualdad de condiciones, sí puede afirmarse que en el país ha habido avances en materia jurídica e institucional. Es decir, es claro que una iniciativa formal (la ley) no tiene un impacto directo en la forma en que suceden las relaciones sociales en la cotidianidad, pero de alguna manera contribuye a la toma progresiva de conciencia acerca de que discriminar racialmente a otra persona es un acto moral y humanamente incorrecto y punible. Así, el 7 de mayo de 1995, el diputado Pablo Duarte introdujo en el pleno del Congreso una propuesta de reforma al Código Penal para crear el delito de discriminación racial y étnica, basándose para ello en los convenios y tratados internacionales en materia de derechos humanos que el Gobierno de Guatemala ha ratificado (el CERD principalmente) (Morales, 2007: 27).

En enero de 1996, la iniciativa de Duarte obtuvo un dictamen favorable por parte de la Comisión de Legislación y Puntos Constitucionales del Congreso de la República. Posteriormente, las diputadas indígenas Aura Marina Otzoy Colaj, Rosalina Tuyuc Velásquez y Manuela Alvarado López presentaron dos propuestas de ley para tipificar como delito la discriminación racial y étnica, una en 1997 y la otra en 1999.[55] En el 2002, la diputada Anabella de Léon Ruiz propuso que el delito de discriminación debería reflejar todas las formas posibles en que la misma se expresa y practica.[56] No está de más indicar que el texto de tales propuestas provocó mucho debate en el interior del Congreso y entre éste y las organizaciones indígenas. El punto nodal de la discusión era si tipificar toda forma de discriminación o si la ley se limitaría a penalizar la de tipo étnico y racial. Finalmente, y luego de siete años de trabajo en el Congreso, el 17 de octubre de 2002 entró en vigencia el Decreto 57-2002 que tipificó el delito de discriminación, adicionando el artículo 202 bis al Código Penal.[57] Benito Morales (2007: 25) señala que esta nueva figura

55 Sobre los detalles de las propuestas de los y las diputadas para tipificar la discriminación como delito, véase el artículo de Benito Morales (2007).

56 Morales explica que la diputada De León propuso la modificación del Decreto 17-73 del Congreso de la República, Código Penal, "por adición del artículo que tipifica el delito de discriminación en todas sus formas" (Morales, 2007: 29).

57 Concretamente, el texto del Decreto 57-2002 reza de la manera que sigue: "Artículo 202 bis. Discriminación. Se entenderá como discriminación toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de género, raza, etnia, idioma, edad, religión, situación económica, enfermedad, discapacidad, estado civil o en cualquier otro motivo, razón o circunstancia, que impidiere o dificultare a una persona, grupo de personas o asociaciones el ejercicio de un derecho legalmente establecido incluyendo el derecho consuetudinario o costumbre, de conformidad con la Constitución Política de la República y los Tratados Internacionales en materia de derechos humanos. Quien por acción u omisión incurriere en la conducta descrita en el párrafo anterior será sancionado con prisión de uno a tres años y multa de quinientos a tres mil quetzales. La pena se agravará en una tercera parte: a) cuando la discriminación sea por razón idiomática, cultural o étnica, b) para quien de cualquier forma y cualesquiera medio difunda, apoye o incite ideas discriminatorias, c) cuando el hecho sea cometido por funcionario público

penal fue criticada por diversas organizaciones mayas y líderes indígenas que, en términos generales, expresaron que los legisladores no les consultaron respecto del texto de la ley e indicaron que sus recomendaciones no fueron tomadas en cuenta. Así pues, el rechazo de los mayas se basó en que se colocaba en un mismo nivel la discriminación por motivos étnicos con la de otro tipo (enfermedad, religión, preferencia sexual, etc.) y que "el proceso de elaboración del delito no observó las disposiciones del Convenio 169 en cuanto a la consulta con los pueblos indígenas. Tampoco se cumplió con lo dispuesto por el AIDPI que recomendaba la tipificación como delito de la discriminación étnica únicamente" (Morales, 2007: 31).

Como varios líderes indígenas estuvieron inconformes, le solicitaron al gobernante que vetara el Decreto 57-2002. Según Édgar Gutiérrez, el presidente Portillo les negó la petición, pues "creía correcta la interpretación amplia del Congreso sobre discriminación; además estimó insensato enfrentar a su partido por ese motivo".[58] Con todas sus debilidades, se considera que la emisión del mencionado decreto es un avance importante para el país. Ello no quiere decir en ningún momento que la discriminación y el racismo sean temas resueltos. Lo que queremos señalar es que ya existe un marco legal mínimo que permite indicar a la sociedad que las actitudes discriminatorias contra terceras personas no son ni deben ser aceptadas ni toleradas y que además son punibles. Es con este decreto en mano que se ha podido defender a varias víctimas (véase estudio de casos por la Fundación Myrna Mack (2006).

Además de los diputados y diputadas arriba mencionados, los promotores del decreto contra la discriminación fueron importantes líderes que provenían del movimiento maya, entre ellos Francisco Calí y Juan León, quienes se convierten asimismo en miembros fundadores de la CODISRA. El equipo fundador aprovechó el cierre de la Escuela de Diplomacia, un edificio ubicado en el centro histórico, y lo convirtió desde entonces en su sede.

De allí que, tres años después de la DEMI, aparece en escena la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas de Guatemala (CODISRA). Esta Comisión surge a partir de la suscripción del Acuerdo Gubernativo 390-2002, del 8 de octubre de 2002. El contenido de este Acuerdo es particularmente importante para Guatemala porque por primera vez se visibiliza y reconoce que la discriminación y el racismo son dos factores que interrumpen el camino del país hacia la construcción de una sociedad democrática. Veamos: "la discriminación y el racismo deslegitiman el sistema político, de un Estado y Nación Multiétnico, Pluricultural y Multilingüe, así como de una democracia participativa y el desarrollo con equidad" (Segundo Considerando). Se agrega en el documento que el racismo agrava el problema de la pobreza y la exclusión social y constituye un obstáculo para el desarrollo humano.

---

en el ejercicio de su cargo, d) cuando el hecho sea cometido por un particular en la prestación de un servicio público."

58 Édgar Gutiérrez, "El embajador k'iche'" en *elPeriódico*, Guatemala, 18 de febrero de 2008.

La Comisión se integró originalmente con cinco miembros, todos indígenas, nombrados por el presidente y para un periodo de cuatro años. Una de sus primeras actividades fue la creación de su Plan Estratégico (2005-2025), el cual fue elaborado con la participación de organizaciones indígenas y miembros de la sociedad civil, quienes indicaron la preeminencia de redactar una política pública al respecto. Para lograr el texto de esta Política, se requirió del esfuerzo de varios actores sociales y equipos de profesionales que trabajaron para construir el andamiaje conceptual y jurídico, así como para fundamentar desde una perspectiva interdisciplinaria diferentes aspectos relacionados con el racismo y la discriminación. El primer equipo estuvo coordinador por Augusto Willemsen Díaz y el otro por Marta Casaús Arzú, quien dirigió el Proyecto Sistemas de Apoyo Estratégico a la Presidencia y Vicepresidencia de la República a partir del cual surge el amplio estudio en seis volúmenes titulado *Diagnóstico del racismo en Guatemala* (Casaús y Dávila, 2006). Con estos y otros insumos, la CODISRA organizó a fines del 2005 una serie de reuniones o encuentros regionales con la finalidad de dar a conocer los planteamientos y resultados de los estudios y al mismo tiempo consultar a las organizaciones sociales su parecer. "En tales jornadas se discutieron y recogieron, demandas específicas de comunidades y organizaciones, con lo que se hizo acopio de nuevos insumos para la formulación de la política", la cual estaría lista en el 2006 (Política, 2010. Casáus y Dávila 2006; CODISRA (2009). Informe Periódico XII y XIII del Estado de Guatemala en cumplimiento del artículo 9 de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, CERD (Periodo 2004/08). Guatemala. P. 23).

La Política Nacional contra la Discriminación y el Racismo,[59] es muy importante por cuanto reconoce el racismo del Estado y provee información sobre los indicadores de la discriminación y el racismo. También señala los principios de la política (convivencia, igualdad, tolerancia, inclusión, pluralismo, democracia y equidad de género). Asimismo, la Política establece ejes de trabajo y más de cien acciones estratégicas. Sin embargo, como acontece en otros casos, el documento ha sido poco conocido e implementado, incluso dentro de las mismas dependencias indígenas en el Gobierno. Roddy Brett señala que, incluso si a finales del 2006 se lanzó la Política Integral por la Convivencia y la Eliminación del Racismo, "el Estado guatemalteco ha carecido, y sigue careciendo de una política integral institucional funcional orientada a la consolidación de un Estado multicultural, multiétnico y plurilingüe" (Brett, 2007: 112).

Pese a los avances en materia jurídica, existe una brecha entre la norma y la realidad cotidiana. De hecho y según el relator especial de Pueblos Indígenas (2005), el acceso a la justicia de los pueblos indígenas y particularmente de las mujeres indígenas es uno de los ámbitos donde se refleja de forma severa el fenómeno de la discriminación. El relator afirma que "los operadores de justicia –denominación

59 Hay que tomar en cuenta que en la formulación de la política se contó con el apoyo financiero del Gobierno del Reino de los Países Bajos, por medio del Sistema de Apoyo Estratégico a la Presidencia de la República de Guatemala (2005-2006).

que incluye jueces, auxiliares, fiscales, y miembros del Ministerio Público y de la Policía Nacional Civil– (con muy contadas excepciones), no han modificado sus criterios y comportamientos, que en general son percibidos y señalados como contrarios a los intereses de los indígenas, cargados de prejuicios, frecuentemente autoritarios, que desembocan en malos tratos e irrespeto y que no son exentos de corrupción".[60]

La CODISRA es entonces la institución encargada de formular la política pública y de brindar asesoría y acompañamiento a las instituciones del Estado, así como a las privadas, con la finalidad de desarrollar mecanismos efectivos para el combate de la discriminación y el racismo en contra de los pueblos indígenas en Guatemala. La Comisión es la encargada de rendir informes periódicos del Estado de Guatemala en cuanto al cumplimiento del artículo 9 del CERD (CODISRA, 2009). Recientemente, su papel se ha visibilizado en el acompañamiento y defensa de algunas víctimas de actos de racismo y cuyas denuncias llegan a los juzgados. No obstante, organizaciones de la sociedad civil y personas individuales perciben que la actuación de la CODISRA y de la DEMI es débil cuando se trata de dar seguimiento a empleados públicos que son discriminados en el interior de las mismas oficinas estatales, aspecto que es harto frecuente.[61]

Reformas legales y políticas públicas en materia de pueblos indígenas

La ratificación del Convenio 169 de la OIT que ocurrió en Guatemala en 1996, no sin una previa y tensa disputa en el seno del Congreso de la República y otros espacios, reflejó las dificultades y las relaciones de poder, básicamente "la resistencia de la clase política frente al reconocimiento de los derechos colectivos" (Sieder, 2008: 78). Los otros convenios de relevancia y alrededor de los cuales giran muchas actividades de los funcionarios indígenas y de las ventanillas en las que están insertos son el CERD y el CEDAW.

Como se vio a lo largo del capítulo, varias enmiendas o reformas constitucionales fueron propuestas (según la Consulta Popular de 1999),[62] pero no fueron aprobadas. Sin embargo, en el marco del Proceso de Paz, sí se han dado reformas legislativas e institucionales que reconocen la diferencia étnica (ver Cojtí Cuxil, 2005; Son Chonay y Rodríguez Guaján, 2007: 23-32). Así pues, frente al fracaso

60 Informe del señor Rodolfo Stavenhagen, relator especial de las Naciones Unidas sobre los Derechos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas, Misión Guatemala (2003).

61 CERIGUA, 2010.

62 "La Constitución [de 1985] fue una creación de la transición del régimen militar al civil y no representó un intento de multiculturalizar al Estado o de reconocer la identidad étnica" (Sieder, 2008: 77).

del plebiscito, la opción que se presentó fue la inversión millonaria por parte de la cooperación internacional para la implementación de los Acuerdos de Paz.

Lo anterior se ve reflejado en la redacción de varias políticas, leyes y acuerdos que permiten iniciar las acciones para combatir el racismo y la discriminación tanto étnica como de género: la mencionada Política Pública para la Convivencia y Eliminación del Racismo y la Discriminación Racial (2006), la actualización de la Política Nacional de Promoción y Desarrollo de la Mujer Guatemalteca (periodo 2008-2023), la tipificación del delito de discriminación en el Código Penal, mediante la adición del artículo 202 bis (Decreto 57-2002 ya mencionado), la Ley para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Intrafamiliar, Decreto 97-96 y la Ley para la Dignificación y Promoción Integral de la Mujer, Decreto 07-99. A ello hay que agregar la "Agenda articulada de las mujeres mayas, garífunas y xinkas" (2007) ya mencionada.

No obstante, y sin desmeritar los avances normativos que se han dado para "subsanar la no aprobación de las reformas constitucionales", Elsa Son Chonay y Demetrio Rodríguez Guaján (2007: 26) creen que la mayoría de acuerdos gubernativos y decretos legislativos "no tienen la fuerza legal que tendría ese mismo reconocimiento en la Constitución Política". Como indica Quemé Chay (2008: 16) "en relación con los pueblos indígenas, lo máximo que plantea (la Constitución) es el reconocimiento de su existencia, cultura, costumbres y valores".

Varios autores indígenas coinciden en afirmar que es en el campo legal en donde mayores desarrollos existen (Son Chonay y Rodríguez Guaján, 2007).[63] Es decir, existen suficientes decretos y acuerdos casi para todo: en pro del reconocimiento de la identidad,[64] de la organización indígena, sus usos y costumbres, de las alcaldías, incluso la obligada consulta a las comunidades o autoridades indígenas,[65] aspecto que está también contenido en el Convenio 169 de la OIT, y otras. Rigoberta Menchú ha mencionado al respecto que existe una "sobredosis de derechos".[66] Sin embargo, en la práctica falta mucho por hacer y, además, la plurietnicidad del país no se refleja en algunas de las más importantes leyes hasta ahora emitidas como la Ley de Idiomas Nacionales (Decreto 19-2003), la cual sólo reconoce –artículo 1– como idioma oficial al español y se indica que "el Estado respeta los idiomas de los Pueblos Maya, Garífuna y Xinka".

63 Cojtí Cuxil señala que "el Estado de Guatemala ha hecho avances significativos en materia de legislación pro-derechos indígenas. Los artículos 58 y 66 constitucionales; los convenios internacionales como el Convenio 169, el de Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial; la ley de Idiomas Nacionales; lo indígena incluido en la Ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural, en la Ley de Descentralización y en el nuevo Código Municipal, etcétera" (2006: 51). Agrega que en un análisis comparativo hecho por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) sobre la legislación en pro de los pueblos indígenas, Guatemala ocupa un nivel intermedio entre los veintidós países latinoamericanos analizados.

64 Por ejemplo, el AIDPI y el Decreto Legislativo 11-2202.

65 El Decreto Legislativo 12-2002 o Ley del Código Municipal.

66 Declaración dada a *Prensa Libre*, Guatemala, domingo 8 de agosto de 2010.

En el 2002 se aprobaron tres leyes de descentralización que reestructuran el gobierno municipal y que, en definitiva, tienen que ver con los gobiernos indígenas locales (Sieder, 2008: 79). A saber: a) la Ley de los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural que reconoce la identidad de los cuatro pueblos mencionados en el AIDPI y prevé su participación en todos los niveles de los nuevos consejos; b) la ley del Código Municipal que reconoce las formas de organización, usos y costumbres de las comunidades indígenas –como las alcaldías indígenas–, establece que las comunidades indígenas deben ser consultadas cuando sus derechos puedan ser afectados; y c) la Ley General de Descentralización que "establece la política de descentralización del Organismo Ejecutivo y el respeto a la realidad multiétnica, pluricultural y multilingüe del país". También hay que señalar como aspecto positivo la Ley Marco de los Acuerdos de Paz (Decreto 52-2005), la cual tiene como objeto "establecer normas y mecanismos que regulen y orienten el proceso de cumplimiento de los Acuerdos de Paz". En su artículo 3, se indica que "se reconoce a los Acuerdos de Paz el carácter de compromisos de Estado, cuyo cumplimiento requiere de acciones a desarrollar por las instituciones públicas". Y en el artículo 4 se indica que "el proceso para el cumplimiento de los Acuerdos de Paz es dinámico y gradual por lo que corresponde al Estado ejecutar e impulsar los cambios normativos, institucionales y de políticas públicas".

Un aspecto muy importante es el que tiene que ver con el derecho de consulta que el Estado debe hacer a los pueblos indígenas en relación con la explotación de los recursos naturales habidos en sus territorios. Éste es uno de los temas que más controversia ha causado en los últimos tiempos. Según la Corte de Constitucionalidad, el Estado de Guatemala, una vez ha ratificado el Convenio 169 de la OIT, tiene el compromiso internacional de asumir "una posición definida acerca del derecho de consulta de los pueblos indígenas".[67]

La Comisión de la Convención (CERD) del 76 periodo de sesiones realizadas del 15 de febrero al 12 de marzo de 2010 emitió una serie de recomendaciones relativas a los compromisos pendientes que tienen que ver principalmente con la ejecución de las consultas a los pueblos indígenas, cambios legales para que los indígenas puedan participar más en el Estado, el derecho a la comunicación, los censos multiculturales y otros derechos de relevancia.

Quizás no se podría afirmar que el Estado no ha hecho nada para el cumplimiento de lo que dicen las leyes que favorecen a los pueblos indígenas, el quid del problema es que tales esfuerzos son dispersos y descoordinados y que falta la voluntad política para asignar recursos para alcanzar los objetivos, así como un cambio de actitud entre los funcionarios.[68]

67 Corte de Constitucionalidad, 21 de diciembre de 2009. Sentencia del 21 de diciembre de 2009, expediente 3878-2007 de la Corte de Constitucionalidad.

68 Son Chonay y Rodríguez Guaján (2007: 42) informan que "pese a la aprobación de las leyes mencionadas, la PDH reporta que funcionarios de la administración pública no admiten que los usuarios utilicen su idioma, bajo el argumento de que los indígenas entienden el español. Igualmente, subsisten debilidades en materia lingüística, respecto del número de operadores de

Formalmente, es la Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia (SEGEPLAN) la responsable "de orientar la inclusión del enfoque étnico y de género, desde la perspectiva de derechos de los Pueblos Indígenas y de las mujeres en los procesos de gestión de políticas".[69] Para ello, la Secretaría ha abierto una dependencia específica, la Dirección de Pluriculturalidad, pero hasta ahora se sigue discutiendo acerca de la manera posible para "transversalizar" la etnicidad dentro de las políticas públicas.

La situación de ingreso y permanencia en las oficinas de gobierno es mucho más difícil y compleja para las mujeres indígenas que para los hombres, pues operan mecanismos racistas tanto sutiles como abiertos que cuestionan su capacidad para el desempeño de los puestos. Esta situación se refleja en el porcentaje de mujeres que accede a diputaciones, así como en el escaso número de mujeres nombradas en puestos altos y medios (Zapeta, 2006). A pesar del esfuerzo realizado durante años por instituciones internacionales y grupos de mujeres locales, para el 2010 las cifras de representación parlamentaria son del 12% y en el ámbito municipal del 0.6%.[70]

En cuanto al tema de la contratación de personal étnicamente diferenciado en oficinas de gobierno, como línea de acción afirmativa en el ámbito laboral, éste aún no es discutido. La cooperación internacional ha incidido al financiar algunas consultorías para determinar el balance de género y étnico en algunas oficinas. Un ejemplo de este tipo de consultorías fue la que se realizó para evaluar el balance de género en el Consejo Nacional de Áreas Protegidas (CONAP). A raíz de lo anterior, se han hecho transformaciones en la composición étnica y de género en esta oficina. Cabe señalar que existen reacciones en contra de medidas de discriminación positiva que no siempre son abiertamente declaradas: "la acción afirmativa para con estas dependencias indígenas es interpretada por la mayor parte de la burocracia estatal, como de un *racismo al revés*" (Cojtí Cuxil, 2006: 53).

justicia bilingües. Solo dos de cada 10 niñas y niños indígenas en el sistema nacional de educación reciben alguna atención bilingüe".

69 En <http://www.segeplan.gob.gt/>.

70 Referencia de Ana Grace Cabrera del Programa Conjunto para el Fortalecimiento de la Institucionalidad de las Mujeres en Guatemala, de UNIFEM. Tomado de Alejandra Cardona, "Mujeres en contra de la desigualdad" en *Revista Amiga* publicada por *Prensa Libre*, mayo de 2010.

Reflexiones finales

Durante el periodo revolucionario se llevaron a cabo algunas reformas legales para abrir pequeños espacios de participación social y política para las comunidades indígenas, concebidas aún de manera general y sin hacer ninguna distinción por género. También se fundaron instituciones gubernamentales con la finalidad de estudiar, promover y difundir la cultura. El Instituto Indigenista Nacional fue inaugurado para comprender y diseñar algunas políticas sociales dirigidas a los indígenas. El hecho de haber repensado cuáles eran las bases de la categorización étnica del país e incentivado por primera vez la investigación de la realidad socioeconómica y política de los indígenas sobre bases antropológicas académicas fue de por sí un avance con respecto al periodo anterior a 1944.

En tan sólo diez años, el IIN realizó importantes estudios conforme a los fines para los cuales fue creado. Sin embargo, los mismos no se tradujeron en cambios ostensibles para las comunidades, salvo proyectos piloto en comunidades escogidas. A pesar del interés puesto en realizar estudios antropológicos más o menos serios, el pensamiento que prevalecía era que el Estado y sus instituciones deberían ser monoétnicas, dirigidos por ladinos educados quienes se encargarían de administrar y dirigir los programas de beneficencia social para "el mejoramiento" de los indígenas. Es por ello que durante la década de la Revolución y el periodo de la contrarrevolución fueron casi nulos los puestos o cargos públicos de rangos medios o altos ocupados por los indígenas, a quienes se confinó a la administración local en donde sí se dieron cambios en la composición étnica de las alcaldías.

Si bien es cierto que el IIN logró recabar suficiente información sobre las costumbres y tradiciones indígenas, así como sobre su situación socioeconómica (tenencia de la tierra, ingresos y situación nutricional), no fue necesariamente la institución a la que el Gobierno recurrió para recibir orientación o para hacer efectivos los cambios culturales o educativos deseados en aquella época. Si hubo una política de ladinización y aculturación, ésta no vino directamente del IIN, sino del paso de los indígenas por las clases de castellanización durante su servicio militar, la escuela oficial, es decir, por medio de acciones del Ministerio de Educación Pública y del de Salud Pública y Asistencia Social mediante el proyecto educativo (Dirección General de Desarrollo Socio-Educativo Rural, Comité de Alfabetización) y sanitario, pues desde allí se trasmitían ideas sobre la inferioridad del indígena, la necesidad de su cambio idiomático y la transformación de sus costumbres y tecnologías locales que, en suma, debían ser "higienizadas" y mejoradas.

A diferencia de México, en Guatemala ni el indigenismo ni el integracionismo fueron asumidos completamente como políticas de Estado. Es más, durante los años de la Revolución hasta finales de los años cincuenta, el Gobierno central ignoró los estudios y los aportes de los llamados "indigenistas". En los años sesenta y setenta, el IIN era una entidad burocratizada del Estado que seguía publicando regularmente ensayos y etnografías, que hoy tienen bastante valor histórico, sobre

diferentes aspectos de las comunidades indígenas en un formato sencillo de la revista *Guatemala Indígena*. Pero cuando un Estado adopta e impulsa determinada política social o cultural, debe, además crear las instituciones, dotarlas de un presupuesto adecuado que les permita funcionar y alcanzar sus objetivos, así como prestarles la atención suficiente para darles seguimiento. Ninguna de dichas acciones sucedieron en Guatemala. No obstante, las publicaciones del IIN y del SISG reflejan el pensamiento que prevalecía acerca de los pueblos indígenas, los cuales eran vistos principalmente como objetos de estudio, aunque también como poblaciones que requerían urgentemente de la intervención estatal para que se superaran económica y educativamente. De cualquier forma, la diversidad cultural y étnica del país es vista como un problema y no sería sino hasta después del conflicto armado y de los Acuerdos de Paz que los discursos girarían hacia el reconocimiento étnico como "riqueza" del país. Ello implicaría, por un lado, la posibilidad de que los indígenas se reconocieran dignamente como "mayas" y ya no solo como "indios" y que, además, pudieran por primera vez comenzar a exigir sus derechos como individuos y como colectividades.

Las políticas de reconocimiento étnico no surgen ni se implantan necesariamente al margen de la voluntad de los pueblos indígenas. Precisamente, un elemento de la postmodernidad es la articulación entre las agendas de los pueblos indígenas y las agendas de la comunidad internacional, incluyendo las de la cooperación. De tal cuenta que dichas políticas de reconocimiento de la diversidad étnico-cultural o multiculturales de finales del siglo XX e inicios del XXI resultan ser, como indican Carlos Agudelo y David Recondo (2007: 59), "el producto de una interacción compleja entre el Estado y los actores diversos (organizaciones sociales, movimientos políticos, Organizaciones No Gubernamentales, autoridades locales, agentes de la cooperación para el desarrollo, académicos, agentes de gobierno, etc.), todos coinciden en valorar la diversidad etnocultural, aunque persigan objetivos divergentes en función de los contextos y las correlaciones de fuerza".

El multiculturalismo es una tendencia con impacto a escala continental y no exclusiva del espacio guatemalteco. Asimismo, hemos visto que ha exigido una interacción entre la agenda política y social que se diseña "desde arriba" y las propuestas que provienen "desde abajo" y que se canalizan por medio de las organizaciones indígenas, los partidos políticos y las instancias de la sociedad civil. En pocas palabras, no existe una separación u oposición tajante entre la "sociedad civil" y el "Estado" y sus iniciativas multiculturales, como a veces algunos sectores o autores suponen, sino que en la realidad hay un inter-juego entre espacios, organizaciones no gubernamentales, agencias de cooperación, grupos académicos y oficinas estatales, a diferentes niveles.

Desde finales de los años ochenta e inicios de los noventa, las organizaciones mayas aglutinadas en coordinadoras lucharon para que el Estado se hiciera cada vez más incluyente y para que pudieran abrirse espacios efectivos de incidencia y participación política desde los cuales los indígenas pudieran incidir y

tomar decisiones en diversos ámbitos para poder cambiar la realidad de exclusión y opresión por la que habían atravesado sus pueblos. Con la firma de la paz y el desmantelamiento de la COPMAGUA, los liderazgos mayas se dispersaron y se ubicaron en distintos ámbitos: mientras algunos siguieron presionando al Estado desde la esfera de las organizaciones de la sociedad civil, otros le apostaron al trabajo desde adentro del Estado. Es así, que a finales del siglo XX e inicios del XXI se va generando la apertura de varias dependencias gubernamentales para atender diversas necesidades de los pueblos indígenas y comienza a ocurrir el empleo de técnicos y profesionales mayas y garinagu en las mismas. Todo ello ha respondido, aunque lentamente, a la implementación de los Acuerdos de Paz, particularmente del AIDPI, al compromiso de cumplir el Convenio 169 de la OIT y al empuje de la cooperación internacional. La labor de estas dependencias y personas mayas ha tenido un impacto en diversas esferas: la simbólica y la política. A pesar de que las instituciones intentan avanzar para cumplir con los objetivos para los cuales fueron creadas, se enfrentan a la dura realidad de tener un mandato muy amplio y complejo, pero también a la falta de recursos suficientes para poder cumplirlos. Asimismo, las dependencias encaran obstáculos como el personal no siempre capacitado y, fundamentalmente, el monstruo de la burocracia estatal que retarda los procesos. Todo ello se refleja en limitados resultados y productos. No obstante, no podría afirmarse que la llamada institucionalidad indígena en el Estado se trate sólo de instituciones necesariamente "cosméticas" o superfluas. Su importancia es grande, pero la indiferencia del Gobierno central las ha relegado a un segundo y tercer plano y eventualmente ha convertido a algunas de ellas en espacios para ubicar a personal afín al partido de turno. Las dependencias multiculturalistas también generan una situación paradójica en donde los temas relacionados con la diversidad étnica y cultural deberán ser tratados de aquí en adelante sólo por los indígenas, con lo cual se produce el efecto adverso de descargar de responsabilidades en el cambio social a los mestizos y/o ladinos. Esto genera una situación que ha sido conocida por algunos autores como "la política del gatopardo", es decir, "cambiar todo [las instituciones] para que todo siga igual" (Recondo, 2007).

Bibliografía

Acevedo, Sarriah (2007) "La transición incompleta entre la homogeneidad y la multiculturalidad en el Estado de Guatemala: el Ministerio de Cultura y Deportes" en Santiago Bastos y Aura Cumes (comps.) *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Volumen 2: *Estudios de caso* (Guatemala: FLACSO/CIRMA/Cholsamaj).

Adams, Richard N. (2000) *Joaquín Noval como indigenista, antropólogo y revolucionario*. Cuadernos de Pensamiento Universitario (Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos).

—————— y Santiago Bastos (2003) *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Colección ¿Por qué estamos como estamos? (Antigua Guatemala: CIRMA).

Adams, Abigail E. (2008) "¿Diversidad cultural en la nacionalidad homogénea?: Antonio Goubaud Carrera y la fundación del Instituto Indigenista Nacional de Guatemala" en *Mesoamérica* 50 (Antigua Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies y CIRMA) enero-diciembre, págs. 66-95.

Agudelo, Carlos y David Recondo (2007) "Multiculturalismo en América Latina: del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano" en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (eds.) *Los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia* (México: Publicaciones de la Casa Chata).

Aguilera Peralta, Gabriel (2005) *Guatemala, entre la paz posible o la paz deseable* (Guatemala: PPD / INS).

Arriola, Jorge Luis (1961) "En torno a la integración social en Guatemala" en *Guatemala Indígena* (Instituto Indigenista Nacional) Vol. I, No. 1.

ASOCASA, CENTRACAP y ONU-Mujeres (2010) *Encuentro nacional de mujeres trabajadoras de casa particular* (Guatemala: Ediciones Maya Na'oj).

Asociación Política de Mujeres Mayas MOLOJ (2004) *Agenda política de las mujeres mayas* (Guatemala: Moloj Kinojib'al Mayib' Ixoquib').

ASIES (2005) *Informe analítico del proceso electoral 2003* (Guatemala: Asociación de Investigación y Estudios Sociales) http://www.asies.org.gt/contenido/informe-analitico-del-proceso-electoral-2003

Assies, Willem (1999) "Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina" en Willem Assies, Gemma van der Haar, André J. Hoekema (eds.) *El reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina* (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán-COLMIX).

———— , Gemma van der Haar y André J. Hoekema (eds.) (1999) *El reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina* (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán-COLMIX).

Azpuru, Dinorah (1999) “La consulta popular: un voto dividido” en Cynthia J. Arson (ed.) *La consulta popular y el futuro de Guatemala*. Documento de Trabajo No. 243 (Washington, DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars).

B’aqtun (2006). “Monitoreo Indígena. Análisis, Producción Legislativa 2005” En, Revista *B’aqtun del Despacho Interactivo de la Red de Comunicadores Sociales por la Interculturalidad*. Número 15, Año 5 (Guatemala).

Ba Tiul, Máximo (2008) “La Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala: el último y primer eslabón” en *Análisis IDem*. En <http://www.i-dem.org/?p=919>.

Bastos, Santiago (2010) “La política maya en la Guatemala del post conflicto” en Santiago Bastos Amigo y Roddy Brett (comps.) *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)* (Guatemala: F&G Editores).

———— y Manuela Camus (1993) *Quebrando el silencio: organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992)* (Guatemala: FLACSO).

———— (1995) *Abriendo caminos: las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas* (Guatemala: FLACSO).

———— (2003) *Entre el mecapal y el cielo: desarrollo del movimiento maya en Guatemala* (Guatemala: FLACSO/Cholsamaj).

Brett, Roddy (2007) “El caso de la Defensoría de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Procuraduría de los Derechos Humanos” en Santiago Bastos y Aura Cumes (comps.) *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Volumen 2: *Estudios de caso* (Guatemala: FLACSO/CIRMA/Cholsamaj).

———— (2010) “De movimiento indígena a complejidad política: la evolución de las políticas indígenas, 1996-2007” en Santiago Bastos Amigo y Roddy Brett (comps.) *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)* (Guatemala: F&G Editores).

Brysk, Alison (2000) *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America* (California: Stanford University Press).

Burguete Cal y Mayor, Araceli (2008) “Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina” en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (México: CIESAS/FLACSO-Ecuador/FLACSO-Guatemala).

Casaús Arzú, Marta Elena (dir.) y Amílcar Dávila E. (coord.) (2006) *Diagnóstico del racismo en Guatemala: investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo*, 6 volúmenes (Guatemala: Vicepresidencia de la República de Guatemala).

Casaús Arzú, Marta Elena y Amílcar Dávila E. (2007) "¡Por una cultura de igualdad y pluralismo, contra el racismo y la discriminación! Investigación y propuesta participativa para políticas públicas. Informe final" en *Diagnóstico del racismo en Guatemala: investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo*. Vol. I: *Informe general y costos de la discriminación* (Guatemala: Vicepresidencia de la República de Guatemala).

Castañeda Medinilla, José (1976) "Justo Homenaje a Joaquín Noval" en *Guatemala Indígena* (Instituto Indigenista Nacional) Vol. XI, No. 1-2, enero-junio.

Caté Otzoy, Baudilio L. (2010) "Análisis de la participación política de los grupos étnicos de ascendencia maya en la República de Guatemala". Tesis de licenciatura en Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad de San Carlos, Guatemala.

Cayzac, Hugo (2001) *Guatemala, proyecto inconcluso: la multiculturalidad, un paso hacia la democracia* (Guatemala: FLACSO).

CERD – Naciones Unidas (2006) Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. Examen de los informes presentados por los Estados Partes de conformidad con el artículo 9 de la Convención. *Observaciones finales del Comité a los Informes 8vo. al 11vo. del Estado de Guatemala*. 68º periodo de sesiones, 20 de febrero al 10 de marzo de 2006.

CERIGUA (2010) "Deben investigarse denuncias de racismo en las instituciones públicas". Guatemala, 16 de agosto. En < http://cerigua.info/portal/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=22916>.

Chang-Rodríguez, Eugenio (2009) "José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo" en *América sin nombre* Nos. 13-14. En <http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13375/1/ASN_13_14_13.pdf>.

CODISRA (2007) *La participación indígena en el Congreso de la República de Guatemala*. Sistematización por Lina Barrios y Víctor Ignacio (Guatemala: Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas en Guatemala).

—————— (2009) Informe Periódico XII y XIII del Estado de Guatemala en cumplimiento del artículo 9 de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, CERD (Periodo 2004/08). Guatemala.

——— (2010) *Política pública para la convivencia y la eliminación del racismo y la discriminación racial* (Guatemala: Gobierno de la República de Guatemala).

Cojtí Cuxil, Demetrio (2008) "Higher Education and the Mayan Movement in Guatemala" en Henry Minde (ed.) en colaboración con Svein Jentoft *et al*. *Indigenous Peoples: Self-determination, Knowledge Indigeneity* (Delft, The Nederlands: Eburon Delft).

——— (2007) *Ri K'ak'a Runuk'ik Ri Saqamaq. Nuevas perspectivas para la construcción del Estado multicultural: propuestas para superar el incumplimiento del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas* (Guatemala: Convergencia Maya Waqib' Kej / Fundación Cholsamaj).

——— (2006) "Los pueblos indígenas en la democracia y Estado guatemalteco: diagnóstico aproximado" en *Identidades étnicas: espacio de interacción y confrontación. Revista Estudios Interétnicos* (Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos) No. 20, Año 14, págs. 37-81.

——— (2005) *Ri K'ak'a' Saqamaq' pa Iximulew. La difícil transición al Estado multinacional: el caso del Estado monoétnico de Guatemala, 2004* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

——— (1997) *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El movimiento maya (en Guatemala)* (Guatemala: IWGA/Editorial Cholsamaj).

——— (1995) *Ub'aniik ri una'ooj uchomab'aal ri maya' tinamit. Configuración del pensamiento político del pueblo maya* (Guatemala: Seminario Permanente del Pueblo Maya/Editorial Cholsamaj).

Dary, Claudia (2000) "Apreciación de la sociedad guatemalteca en cinco libros estadounidenses de viaje (1935-1950)" en *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXXV.

——— (2008) "Democracia, Estado y Racismo" en *Reflexiones* (Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos) Año 2, No. 4.

——— (2011) *Trabajando desde adentro. De activistas a funcionarios: los mayas frente a los desafíos de la multiculturalización del Estado (2000-2010)* (Guatemala: IDEI, USAC).

De la Peña, Guillermo (2005) "Identidades étnicas, participación ciudadana e interculturalidad en el México de la transición democrática" en Leticia Reina *et al*. (eds.) *Identidades en juego, identidades en guerra* (México: Publicaciones de la Casa Chata).

Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) (2003) *Situaciones y derechos de las mujeres indígenas de Guatemala. Primer Informe*. Guatemala.

—————— (2007) “Agenda articulada de las mujeres mayas, garífunas y xinkas de Guatemala”. Documento facilitado por la Defensoría de la Mujer Indígena, Guatemala.

—————— (2011) *Rox resilal k’anjel re’eb’li ixq aj ralch’och. Tercer informe temático. Contribución de las mujeres indígenas en la economía de Guatemala*. Guatemala, versión en CD.

Díaz Castillo, Roberto (1978) “Víctor Manuel Gutiérrez y el problema indígena de Guatemala” en *La Tradición Popular* (Guatemala, Universidad de San Carlos, Centro de Estudios Folklóricos) No. 19.

Esquit, Edgar (2003) “Caminando hacia la utopía: la lucha de las organizaciones mayas y el Estado” en *Reflexiones* (Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos) No. 4.

Fernández, José M. (2009) “Indigenismo” en Román Reyes, *Diccionario crítico de ciencias sociales: terminología científico social* (Madrid/México: Plaza/Valdés Editores).

Figueroa Ibarra, Carlos (1986) “Ciencias sociales y sociedad en Guatemala” en *Ciencias Sociales* (San José, Costa Rica, Universidad de Costa Rica) No. 33.

Fundación Myrna Mack (2006) La discriminación. De la inefable realidad a Su punibilidad en Guatemala (Guatemala: Fundación Myrna Mack).

Gálvez, Víctor (coord.) Claudia Dary, Édgar Esquit e Isabel Rodas (1997) *¿Qué sociedad queremos? Una mirada desde el movimiento y las organizaciones mayas* (Guatemala: FLACSO).

Gillin, John (1958) *San Luis Jilotepeque: la seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 7 (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública “José de Pineda Ibarra”).

Giraudo, Laura (2010) “El indigenismo interamericano: instituciones, redes y proyectos para un continente, 1940-1960”. Memoria del proyecto INTERINDI, Ministerio de Ciencia e Innovación, HAR2008-03099/HIST, 2009-2010. En <*www.eeha.csic.es/interindi/es/archivos/MemoriaProyecto.pdf*>.

González Ponciano, Jorge Ramón (1999) “‘Esas sangres no están limpias’: modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1977)” en Clara Arenas B. (ed.) *¿Racismo en Guatemala?: abriendo el debate sobre un tema tabú* (Guatemala: AVANCSO).

—————— (2008) “Multiculturalismo, mayanización y política pública” en Santiago Bastos (comp.) *Multiculturalismo y futuro en Guatemala* (Guatemala: FLACSO/OXFAM).

Goubaud Carrera, Antonio (1959) "Adaptación del indígena a la cultura nacional moderna" en *Cultura indígena de Guatemala: ensayos de antropología social*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 1 (Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca).

Gutiérrez Mendoza, Édgar (2010) "La propuesta de fundación de una 'Facultad Universitaria de Antropología, Arqueología, Historia y Etnología' en 1936" en XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. Congreso Internacional 1810-2010: 200 Años de Iberoamérica. Santiago de Compostela.

Hale, Charles (2002) "Does Multiculturalism menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 34, No. 3.

Hernández De León, Federico (TI:1940 y TII1943). *Viajes Presidenciales*. 2 tomos. Guatemala: Tipografía Nacional, Publicaciones del Partido Liberal Progresista.

Hernández Sifontes, Julio (1965) *Realidad jurídica del indígena guatemalteco* (Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra", Ministerio de Educación).

IIN (1957) "El Instituto Indigenista Nacional a través del tiempo", "Trabajos y actividades" y "Trabajos realizados" en *Boletín del Instituto Indigenista Nacional* (Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra") Vol. I, No. 1-4.

—————— (1960) "Plan de mejoramiento integral de una comunidad indígena" en *Boletín del Instituto Indigenista Nacional* (Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra") Segunda época, Vol. II, No. 1-4.

INE (2008) *Hombres y mujeres en cifras* (Guatemala: Instituto Nacional de Estadística).

—————— (2009) *Marco conceptual para enfocar estadísticas de pueblos indígenas* (Guatemala: Instituto Nacional de Estadística).

Jonas, Susanne (2000) *De centauros y palomas: el proceso de paz guatemalteco* (Guatemala: FLACSO).

Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía multicultural* (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.).

Lanzillo, María Laura (2006) "¿Nosotros o los otros?: multiculturalismo, democracia, reconocimiento" en Carlo Galli (comp.) *Multiculturalismo: ideologías y desafíos* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión).

Leyva Solano, Xochitl (2007) "¿Antropología de la ciudadanía?... étnica en construcción desde América Latina" en *Liminar, Estudios Sociales y Huma-*

nísticas, (San Cristóbal de Las Casas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México) enero-junio, Vol. V, No. 1.

—————— y Shannon Speed (2008) "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor" en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina*. *Hacia la investigación de co-labor* (México: CIESAS/FLACSO-Ecuador/FLACSO-Guatemala)

Macleod, Morna (2011) *Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas* (Guatemala: FLACSO).

Marroquín, Alejandro (1972) *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América* (México: Instituto Indigenista Interamericano).

Mirador Electoral (2007) *La participación indígena en el proceso electoral*. *Guatemala 2007: una tarea inconclusa* (Guatemala: Acción Ciudadana/CECMA/DOSES/FLACSO/INCEP).

Montejo, Víctor (2005) *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation and Leadership* (Austin: University of Texas Press).

Morales, Benito (2007) "El marco jurídico formal contra el racismo y la discriminación desde lo penal" en *Diagnóstico del racismo en Guatemala: investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo*. Vol. II: *Marco jurídico y políticas comparadas* (Guatemala: Vicepresidencia de la República).

Noval, Joaquín (1962) "Las ciencias sociales ante el problema indígena" en *Guatemala Indígena* (Instituto Indigenista Nacional) Primera época, 5, Vol. II.

Noval, Joaquín (1992) con introducción de Ricardo Falla *Resumen etnográfico* (Guatemala: Ed. Editorial Piedra Santa.)

—————— (1979) "Notas sobre la cuestión indígena en Guatemala" en *7 Días en la USAC* (Guatemala, Universidad de San Carlos) Época 1, 2 (31), 4-10 de junio.

ONU (2005) "El racismo, la discriminación racial, la xenofobia y todas las formas de discriminación". Informe del señor Doudou Diène, relator especial sobre las formas contemporáneas de racismo, discriminación, xenofobia y formas conexas de intolerancia. Misión Guatemala, 11 de marzo de 2005. En <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=biblioteca/pdf/3266>.

Ordóñez Mazariegos, Carlos Salvador (2003) "Vida y obra de Jorge Luis Arriola Ligorría (1906-1995)" en José E. Ordóñez Cifuentes, *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas*. *XI Jornadas Lascasianas* (México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)).

Plant, Roger (1999) "Los derechos indígenas y el multiculturalismo latinoamericano: lecciones del proceso de paz en Guatemala" en Willem Assies, Gemma van der Haar, André J. Hoekema (eds.) *El reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina* (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán-COLMIX).

PNUD (2005) *Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un Estado plural*. Informe de Desarrollo Humano (Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).

Quemé Chay, Rigoberto (2008) "Democracia y participación política indígena" en *Reflexiones* (Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos) Año 2, No. 1.

—————— (2009) "Refundación de la alcaldía indígena: institución representativa de los pueblos indígenas (maya, garífuna y xinca)" en *Revista Actualidad* (Quetzaltenango, DIES-CUNOC) No. 31-2009, págs. 38-46.

Parekh, Bhikhu (2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

Pérez Molina, Olga (2010) "Desarrollo de la antropología guatemalteca: influencias intelectuales e institucionalidad en la década de los cuarenta y cincuenta del siglo XX" En *Revista de Antropología, Arqueología e Historia*. Anuario 2010 (Guatemala: Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Universidad de San Carlos).

Pinto Soria, Julio César (2003) *El debate sobre la cuestión étnica en Guatemala (1944-1970)*. Cuadernos Pedagógicos, No. 27 (Guatemala: Dirección de Calidad Educativa y Dirección de Educación Bilingüe Intercultural, Ministerio de Educación).

Ramos Flores, Jorge Luis (1999) "Aportes de Joaquín Noval a la antropología guatemalteca". Guatemala. Tesis de licenciatura en antropología. Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Recondo, David (2007) *La política del gatopardo: multiculturalismo y democracia en Oaxaca* (México: CEMCA/CIESAS).

Rodríguez Rouanet, Francisco (1962) "Notas sobre la representación actual del Rabinal Achí o Baile del Tun" en *Guatemala Indígena* (Instituto Indigenista Nacional) Vol. II, No. 1.

Rosada Granados, Héctor R. (1987) *Indios y ladinos: un estudio antropológico-sociológico* (Guatemala: Editorial Universitaria).

Rosales, Juan de Dios (1957) "El Instituto Indigenista Nacional a través del tiempo: una síntesis biográfica del primer centro de investigación social del gobierno" en *Boletín del Instituto Indigenista Nacional* (Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública) Vol. I, No. 1-4.

——— (1959) "El crédito rural frente al problema indígena" en *Boletín del Instituto Indigenista Nacional* (Guatemala, Imprenta San Luis) Vol. II, No. 1-4.

Rubinstein, Robert A., ed. (1991) Fieldwork: The Correspondence of Robert Redfield and Sol Tax. Boulder (San Francisco and Oxford: Westview Press).

Rull, Mathias y Willibald Sonnleitner (2006) *Explorando los territorios del voto: hacia un atlas electoral guatemalteco* (Guatemala: CEMCA/IHEAL/BID).

Samayoa, José León y Asturias Miguel Ángel Ensayos a concurso, el primero con el trabajo "Una voz de afuera" (1929) y el segundo con "El problema del indio" (1930).

SEGEPLAN (2010) "Igualdad de género y empoderamiento de las mujeres en el marco del cumplimiento de los objetivos del Milenio". Presentación Nacional Voluntaria de Guatemala. Guatemala, mayo de 2010.

SEPREM Política Nacional de Promoción y Desarrollo de las Mujeres Guatemaltecas 2008-2023, Guatemala: Secretaría Presidencial de la Mujer

Sieder, Rachel (2008) "Entre la multiculturalización y las reivindicaciones identitarias: construyendo ciudadanía étnica y autoridad indígena en Guatemala" en Santiago Bastos (comp.) *Multiculturalismo y futuro en Guatemala* (Guatemala: FLACSO / OXFAM).

——— y Jessica Witchell (2001) "Impulsando las demandas indígenas a través de la ley: reflexiones sobre el proceso de paz en Guatemala" en Pedro Pitarch (ed.) *Representaciones y usos del concepto de Derechos Humanos en el área maya* (Madrid: Universidad Complutense).

Solares, Jorge (1989). *Corrientes antropológicas sobre etnicidad y clase social en Mesoamérica*. Cuaderno Debate No. 2 (Guatemala: FLACSO).

Solares, Jorge (1997) *Corrientes antropológicas sobre etnicidad y clase social en Mesoamérica* 1ª reimpresión. Colección Debate, No. 2 (Guatemala: FLACSO).

Son Chonay, Ixtz'ulu Elsa y Raxché Demetrio Rodríguez Guaján (2007) "¿Cumplimiento o incumplimiento de los temas sustantivos? Acuerdo sobre identidad y derechos de los Pueblos Indígenas" en Waqi' Q'anil o Demetrio Cojtí Cuxil, *Nuevas perspectivas para la construcción del Estado multinacional: propuestas para superar el incumplimiento del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas* (Guatemala: Convergencia Maya Waqib' Kej/Fundación Cholsamaj).

Stavenhagen, Rodolfo (2006) "La presión desde abajo: derechos humanos y multiculturalismo" en Daniel Gutiérrez Martínez (coord.) *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas* (México: El Colegio de México/Siglo XXI Editores).

—————— (2008) “Los derechos de los pueblos indígenas: desafíos y problemas” en Santiago Bastos (comp.) *Multiculturalismo y futuro en Guatemala* (Guatemala: FLACSO/OXFAM).

Velázquez Nimatuj, Irma Alicia (2008) “El multiculturalismo neoliberal y los pueblos indígenas en Guatemala: el futuro de Guatemala como sociedad multiétnica” en Santiago Bastos (comp.) *Multiculturalismo y futuro en Guatemala* (Guatemala: FLACSO/OXFAM).

Van Cott, Donna Lee (2005) *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics* (New York and Cambridge: Cambridge University Press).

Verdugo de Lima, Lucía, Nicolás Pacheco, Ruth Piedrasanta y Francisco Tavico (2007) “Análisis crítico del discurso periodístico racista” en *Diagnóstico del racismo en Guatemala: investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo*. Vol. V: *Análisis crítico del discurso periodístico racista* (Guatemala: Vicepresidencia de la República).

Zapeta, María Teresa (2006). Participación política de la mujer maya en la administración pública del Estado de Guatemala. En, Dominicas de la Anunciata, Misiones, JPIC.

Zapeta Mendoza, María Teresa (coord.) (2007) *El acceso de las mujeres indígenas al sistema de justicia oficial de Guatemala*. *Segundo Informe* (Ukab’ wuj ke ixoqib’) (Guatemala: Defensoría de la Mujer Indígena).

CAPÍTULO XV

La dimensión internacional de la lucha indígena, 1970-2010

Pablo Daniel Rangel Romero*

* Pablo Rangel. Guatemalteco, internacionalista, egresado de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala, USAC. Master in Philosophy in Indigenous Studies, por la Universidad de Tromsø, Noruega. Candidato doctoral en el Programa Centroamericano de Posgrado de FLACSO, Guatemala. Coordinador del Seminario Internacional del Sistema Jurídico de los Pueblos Indígenas por CIRMA, Guatemala. Coordinador del Diagnóstico para la creación de Fiscalías de Pueblos Indígenas en el Ministerio Público, por parte del IDEI-USAC. Investigador en temas de transparencia y lucha contra la corrupción. Catedrático de Derecho Internacional de los Derechos Humanos en la Escuela de Ciencia Política, USAC.

Introducción

El presente documento tiene como objetivo hacer una descripción de la lucha indígena internacional y su vínculo con los pueblos indígenas en Guatemala. Más allá de hacer un recuento detallado de hechos puntuales, se trata de explicar cómo a lo largo de las décadas la proyección internacional del activismo indígena ha evolucionado.

El propósito de describir aspectos internacionales de este movimiento se sustenta en el hecho que desde el año 1999 hasta el 2010 en Guatemala un grupo relativamente grande de indígenas ha sido parte de la diplomacia oficial guatemalteca, desempeñándose como embajadores en diferentes sedes diplomáticas (Ecuador, Noruega, Suecia, la Organización de los Estados Americanos (OEA), etc.) o como representantes del Estado en instancias internacionales, tanto de los pueblos indígenas como del Foro Permanente de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), así como en delegaciones que representan al país en conferencias y cumbres internacionales. La representación indígena internacional no se limita al ámbito oficial. Se puede encontrar que en las principales organizaciones indígenas y campesinas mundiales representantes indígenas guatemaltecos participan en las conferencias y cumbres internacionales, incluso han sido electos para desempeñarse en puestos de dirigencia. En varios casos han participado como miembros fundadores y hasta hoy forman parte de sus consejos honorarios.

Para conocer cómo se ha desarrollado este proceso, es necesario explicar desde una perspectiva sociológica y política la forma en que las movilizaciones internacionales de los pueblos indígenas han fluido desde lo aldeano a lo nacional y desde fuera de las fronteras a los organismos internacionales.

Con el fin de comprender estos procesos el presente texto se secciona en varios ciclos históricos, según los momentos determinantes para la proyección internacional de los pueblos indígenas. Estas variaciones se dan tanto en los interlocutores internacionales como en los espacios de acción nacional, por ello se inicia con la explicación de los hechos internacionales para señalar posteriormente lo que sucedió en el plano nacional.

Comenzamos por enfocar la construcción de la estructura de participación internacional que empieza en el período 1970-1978 con algunos procesos en la ONU y la formación del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, así como desde lo académico con las Conferencias de Barbados I y II. En cada uno de estos espacios se describen de manera sucinta las participaciones de algunos jóvenes indígenas guatemaltecos. Posteriormente, en el período 1978-1989 se ilustra cómo los alcances de los Pueblos Indígenas en la ONU corren de manera alejada, mientras que en Guatemala la denuncia del genocidio cometido contra los pueblos indígenas se convierte en una forma de internacionalización para muchos activistas indígenas. De igual manera, se describe cómo la crisis de la Guerra Fría afecta a los pueblos indígenas centroamericanos, siendo los principales casos el de Nicaragua y el de Guatemala. Entrando al período 1990-1999 se refiere cómo esta década se transforma en la más "próspera" para la lucha indígena internacional, aunque es también un período que para muchos parece fugaz en cuanto que un movimiento con tanta presencia como el movimiento indígena latinoamericano y sus movimientos nacionales se ve cuestionado cuando el neoliberalismo hace su aparición. Estos hechos y su correspondencia en Guatemala son ilustrados especialmente en el período que abarca las negociaciones de paz y, principalmente, el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI).

Por último, en el período de 2000-2010 se hace un recuento del nuevo proceso del multiculturalismo neoliberal y las consecuencias del mismo en la organización indígena nacional, continental y mundial, para explicar posteriormente cómo ha evolucionado en Guatemala el vínculo entre Estado, multiculturalismo, neoliberalismo y pueblos indígenas. Para finalizar el capítulo y este trabajo, se dejan dibujadas las posibles líneas de acción que el movimiento indígena guatemalteco va tomando frente al entorno internacional con el correr de los años y al finalizar la primera década del siglo XXI.

1970-1978, LA CONSTRUCCIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA INTERNACIONAL

En el período de ocho años que inicia en 1970, varios hechos van abriendo espacios a la presencia indígena internacional. La Organización de las Naciones Unidas (ONU) elaboró varios estudios y reportes acerca del racismo contra los pueblos indígenas en el mundo. Igualmente, en este período se crean las primeras organizaciones indígenas internacionales que buscan impactar en el sistema internacional. Por su lado, en América Latina, los antropólogos, partiendo del ejemplo de las luchas anticoloniales en África, empiezan a discutir la *libre determinación*[1] como un derecho de los pueblos indígenas.

1 En este trabajo se entenderá "libre determinación" de la misma manera que "autodeterminación", por lo que los términos se utilizarán indistintamente.

La participación del embrionario movimiento indígena guatemalteco en el plano internacional en este período es promovida principalmente por órdenes religiosas u organizaciones vinculadas a éstas. Además, se debe resaltar que el terremoto del 4 de febrero de 1976 da un impulso a la proyección indígena internacional.

A continuación se hace un esbozo de estos hechos en los contextos internacional y nacional y se trata de reflejar la participación de algunas y algunos representantes indígenas guatemaltecos en estos espacios.

Los pueblos indígenas en las organizaciones internacionales

Desde su fundación en 1949, la ONU promueve una mayor participación de la sociedad organizada por medio de las organizaciones no gubernamentales (ONG), las cuales, siendo reconocidas por el Consejo Económico y Social (ECOSOC), pueden adquirir estatus consultivo para participar y colaborar en las deliberaciones y otras actividades de la ONU (Pastor Ridruejo, 2010).

Mediante las ONG, los nuevos movimientos sociales tratan de participar en la ONU. Entre estas nuevas movilizaciones que inician en la década de 1970 se encuentran los pueblos indígenas organizados internacionalmente.

En 1970, estos esfuerzos comienzan a dar fruto. Por medio de la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías se presenta en la ONU el Estudio Especial sobre la Discriminación Racial en las Esferas Política, Social y Cultural. Este estudio, en su Capítulo IX, "Medidas adoptadas en relación a la protección de los Pueblos Indígenas", realizado por Augusto Willemsen Díaz (abogado guatemalteco y funcionario de la ONU desde 1957 hasta 1983), evidencia que los pueblos indígenas son víctimas de segregación racial y otras problemáticas derivadas de los procesos de colonización. Este informe da la pauta para la realización de otro nuevo que se dedica explícitamente a la situación de los pueblos indígenas y la discriminación a escala mundial (conocido como el Informe Martínez Cobo) (Willemsen Díaz, 2009: 16-19; E3).

Para mediados de la década, la participación de los activistas indígenas en la arena internacional iba en aumento, incluso logran posicionar sus demandas entre las ONG internacionales. En consecuencia se celebra la Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre la discriminación de los pueblos indígenas de las Américas. Ésta tiene lugar en el año de 1977, en el Palacio de Naciones en Ginebra, Suiza y convoca a un gran grupo de activistas indígenas (Burguete y Ruiz, 1994: 118 en Burguete, 2008; Charters & Stavenhagen, 2009: 11; *Ixim* No. 2, 1977: 7). La amplia participación indígena en esta reunión es un preludio de lo que estaba por venir en los próximos años.

Las primeras organizaciones internacionales: el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas

Una de las estrategias para posicionar los derechos de los pueblos indígenas en la ONU a mediados de la década de 1970 era instituir una organización propia y representativa de todos los pueblos indígenas. En 1975 se crea el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI). Su primera asamblea se realiza en Port Alberini, British Columbia, Canadá, territorio de los pueblos indígenas canadienses (First Nations). En buena medida, el CMPI surge del activismo del líder indio George Manuel, de la Hermandad India Nacional (NIB por sus siglas en inglés) de Canadá, quien visitando a los pueblos indígenas en los diferentes continentes logra consolidar una organización indígena internacional (Manuel y Posluns, 1974; Minde, 2003: 83-86).

El CMPI se integra con una amplia representación. A su primera asamblea incluso asistieron varios representantes indígenas guatemaltecos. Entre éstos se encuentra Ernestina Reyes, Ricardo Cajas y José Serech. Reyes y Cajas viajaron desde Guatemala a Canadá. Serech, quien realizaba estudios universitarios en Estados Unidos, se une a la delegación en Canadá (E15). La participación de este grupo de jóvenes se da gracias al apoyo de la orden religiosa maryknoll, la cual, al igual que otras órdenes religiosas extranjeras, promovía los jóvenes liderazgos indígenas en sus procesos de formación y participación en seminarios y conferencias internacionales (E12; E15).

Posteriormente, el CMPI crea organizaciones regionales en los cuatro continentes (E3). En el área centroamericana, los pueblos indígenas instituyen en Panamá, del 24 al 28 de enero de 1977, el Consejo Regional de Pueblos Indígenas de América Central (CORPI). A ese evento asisten representantes de todos los países centroamericanos y de México (CORPI, 1978). Asimismo, los pueblos indígenas del área andina y del resto de América del Sur constituyen en 1980, en Perú, el Consejo Indio de Sur América (CISA) (Fernández Fernández, 2009).

Los foros académicos latinoamericanos y los pueblos indígenas: Barbados I y II

En la década de 1970, varios académicos entre antropólogos y lingüistas latinoamericanos y europeos cuestionan la influencia del indigenismo en las políticas públicas, asimismo, se enfrentan al racismo que corre aparejado al desarrollismo en América Latina. Esta toma de consciencia no surge de manera aislada, sino se debe a otros procesos que la impulsan, tales como el anticolonialismo en India y posteriormente en África y la motivación que las luchas políticas de aquel continente dan a la libre determinación como una demanda legítima de los pueblos (Macleod, 2008: 189).

Las primeras acciones se dan en 1971, cuando antropólogos latinoamericanos, entre ellos, Georg Grunnberg, Guillermo Bonfill Batalla, Stefano Varese y Darcy Ribeiro, desarrollan el simposio "Fricción Interétnica en América del Sur No-Andina". Dicho evento se realiza en la isla caribeña de Barbados. En la primera de estas reuniones se cuestiona el indigenismo latinoamericano en las políticas públicas (*Ibid.*). De igual manera, se señala abiertamente el genocidio que el Gobierno brasileño llevaba a cabo en ese momento contra los pueblos indígenas de la Amazonía. Más tarde, en 1977, se realiza la segunda reunión (Barbados II).

En el ínterin de seis años entre las conferencias de Barbados, se genera un sensible cambio al integrar un buen número de activistas indígenas en la segunda conferencia (Barre, 1983: 156-158). Además, se llega a la conclusión de que los pueblos indígenas podrán alcanzar la libre determinación solamente por medio de la participación internacional (Bengoa, 2007).

Este panorama académico se ve enriquecido con la participación de algunos intelectuales indígenas guatemaltecos, quienes mantienen estrecha relación con el grupo de Guillermo Bonfill Batalla, incluso son citados en sus libros. Tal es el caso de Antonio Pop Caal, quien participa en el XLI Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en México en 1974, con la ponencia titulada "Réplica del indio a una disertación ladina". Posteriormente, esta ponencia fue integrada al libro *Utopía y revolución* de Guillermo Bonfil Batalla[2] (Taracena, 2006: 104). Entre los participantes en las conferencias de Barbados se cuenta con el sociólogo francés Jean-Loup Herbert, quien posteriormente realiza trabajos con el sociólogo guatemalteco Carlos Guzmán Böckler. Ambos reciben las colaboraciones de Adrián Inés Chávez y sus trabajos en torno a la cosmovisión maya en los tempranos años de la década de 1970.

El terremoto de 1976 y los vínculos internacionales

Un elemento que no puede dejar de mencionarse en cuanto que favorece la relación de los pueblos indígenas de Guatemala con los organismos internacionales es el terremoto del 4 de febrero de 1976.

Las grandes dimensiones del desastre natural convocan inmediatamente la ayuda internacional, tanto para el rescate como para la reconstrucción. Como Charles Hale explica: "La ayuda extranjera llegó inmediatamente […] de manera que no es erróneo pensar que la proliferación de ONGs característica de Chimaltenango hasta la fecha se inició en ese período" (citado en Adams y Bastos, 2003: 234-243).

2 Bonfil Batalla, 1981.

Frente a esta gran cantidad de ayuda humanitaria[3] se forman muchas ONG[4] en el departamento de Chimaltenango. Por otro lado, un proceso importante en cuanto a la vinculación entre la cooperación y los pueblos indígenas es el que aborda Carlos Cabarrús al señalar que el terremoto aceleró el proceso de movilidad social, pues varios de los indígenas educados y formados como maestros encuentran una forma de trabajar vinculados con el desarrollo comunitario y con la reconstrucción post desastre como intermediarios entre la comunidad y las instancias de "beneficencia" internacional (Cabarrús, 1998: 24).

1978-1989, las bases del régimen indígena internacional

La participación de los pueblos indígenas en el plano internacional para finales de la década de 1970 y los primeros años de la siguiente crece significativamente. Se podría pensar que la década de 1970 es en cierto sentido preparatoria, pues a lo largo de la década de 1980 las luchas se consolidan dentro de la ONU, creando un andamiaje jurídico y organizacional exclusivo de los pueblos indígenas. Esto da espacio a que, además de obtener recursos para las luchas nacionales, también el movimiento se organice para activar dentro de espacios internacionales.

El hecho de entrar en estos espacios políticos repercute en que los pueblos indígenas centroamericanos se vean envueltos en problemáticas geoestratégicas, en este caso no serán ajenos a la problemática mundial de la Guerra Fría. Un caso específico servirá para mostrar lo anterior, en cuanto que el CMPI y las demás expresiones indígenas en Centroamérica se ven afectadas por la situación de los pueblos miskitos en Nicaragua.

3 En la *Revista Terremoto '76* se cita a los países y organismos internacionales que prestaron su colaboración al Comité Nacional de Emergencia, entre ellos: Abu Dhabi, Alemania, Argentina, Bélgica, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, China, Colombia, Comunidad Económica Europea, Corea, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, El Vaticano, Estados Unidos, España, Francia, Holanda, Honduras, Israel, Japón, México, Nicaragua, Noruega, Panamá, Pakistán, Perú, Puerto Rico, República Dominicana, Suecia, Suiza, Uruguay, Venezuela, ONU, CEPAL, CARITAS INTERNACIONAL, FAO, BID, Cruz Roja Mundial, UNICEF, OIT, CARE, OEA, CEPA, AID y muchos más. "La Cruz Roja Internacional ha informado que hay cien países que darán su aporte a través de esta entidad, por lo tanto Guatemala da las GRACIAS AL MUNDO" (*Revista Terremoto '76*: 25).

4 Una de las primeras ONG que se establece en Guatemala es el Instituto para el Desarrollo Económico Social de América Central (IDESAC). Éste está vinculado a la Democracia Cristiana que, a su vez, se acerca a la Acción Católica formando un conglomerado de organizaciones comunitarias para el desarrollo en el país. En el sitio web del IDESAC se puede leer que: "... es una Asociación Civil que inició sus labores en Guatemala desde el año 1964, con el fin de mejorar las condiciones de vida de los pueblos excluidos de los beneficios del desarrollo, contribuyó al surgimiento de organizaciones de trabajadores urbanos y rurales, de cooperativistas, de indígenas y de mujeres. Con sus investigaciones y proyectos hizo reconocidos aportes para la comprensión y solución de importantes problemas del país y de estos conjuntos sociales". Para más información, véase <http://www.idesac.org/>, último acceso 10 de agosto de 2011. Con el terremoto de 1976 surge un buen número de ONG indígenas que siguen más o menos el mismo patrón del IDESAC.

Cabe resaltar que en Guatemala la Guerra Fría impacta de manera diferente, pues la entrada de los pueblos indígenas a la lucha revolucionara y el posterior genocidio obliga a los indígenas guatemaltecos a proyectarse internacionalmente en el campo de los derechos humanos lejos de los foros de los pueblos indígenas. Sin embargo, las actividades en pro de los derechos humanos que estos activistas desarrollan se convierten en la primera escuela de activismo internacional, y para finales de la década ya estarán vinculados con los demás pueblos indígenas del mundo.

La institucionalidad indígena en la ONU y la libre determinación

Antes de continuar, es necesario enumerar algunos hechos que favorecen la construcción de un espacio para los pueblos indígenas en la ONU. En el período de 1981 a 1984 se entregan a la Comisión de Derechos Humanos los documentos terminados del estudio "Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas" (conocido como Informe Martínez Cobo)[5] por parte de la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías de la ONU (E3).

Se perfila entonces la idea de crear una tribuna a favor de los Pueblos Indígenas dentro de las Naciones Unidas. Como resultado, el 7 de mayo de 1982 se establece el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (GTPI). Según Eide Asbjørn, primer presidente de esta instancia, "sería la primera vez que los asuntos indígenas se convertirían en un punto de agenda exclusivo de un ente internacional de derechos humanos" (Asbjørn, 2009: 34).

Dada la participación de varios activistas indígenas en el GTPI, éste se convierte en una suerte de asamblea internacional de los pueblos indígenas (Asbjørn, 2009: 34-35; Daes, 2009: 48; Willemsen Díaz, 2009: 27). En julio de 1985, varias organizaciones indígenas[6] abonan a la iniciativa de una Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas que se convierte en la semilla de este proceso que finaliza casi dos décadas después (Daes, 2009).

De 1982 a 1994, el GTPI convoca un gran número de activistas, entre los cuales se pueden nombrar los representantes indígenas guatemaltecos, especialmente Rigoberta Menchú, quien participa desde 1984 en las reuniones del GTPI (De Frutos, 2005: 129). Asimismo, Francisco Calí y Juan León señalan haber participado en varias reuniones y muy especialmente en lo relacionado con la declaración de los derechos de los pueblos indígenas (E8; E19).

---

5 Este informe fue realizado en su totalidad por Augusto Willemsen Díaz, sin embargo, fue oficialmente asignado al comisionado José Martínez-Cobo (E3).

6 Esta Declaración de Principios fue presentada en la cuarta sesión del GTPI por el Indian Law Resoruce Center, el Four Directions Council, el National Aboriginal and Islander Legal Service, el Indian Youth Council, la Inuit Circumpolar Conference y el Consejo Internacional de Tratados Indios (CITI) (Daes, 2009: 51).

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)

Paralelo a estos procesos en 1989, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) propone, con el fin de reemplazar su Convenio 107, el Convenio 169. En este último se refleja el avance del activismo indígena en la ONU, pues además de incorporar en su texto las demandas más generales de los pueblos indígenas pretende dejar a un lado la tendencia asimilacionista del Convenio 107.

El Convenio 169 despertó serias críticas. En opinión de varios representantes indígenas guatemaltecos que participaron en la ratificación del Convenio en Ginebra, la OIT no tenía la potestad para plantear un instrumento con el nivel político que los pueblos indígenas necesitaban, especialmente en lo relacionado con la libre determinación, y por otro lado el reconocimiento de los indígenas como "pueblos" indígenas. Se temía que la discusión de estos temas en una organización que no tuviera capacidad de elevar un instrumento jurídico para su ratificación a la Asamblea General de la ONU dejaría en un segundo plano el mismo proceso de la declaración de los derechos de los pueblos indígenas que se venía formulando desde varios años en el GTPI (E2; E8).

A pesar de las críticas el Convenio 169 no fue indiferente para los pueblos indígenas. Durante la ratificación del Convenio en la asamblea de la OIT, las representaciones indígenas presentes en calidad de observadoras (la OIT sólo tiene representación de sindicatos, empresarios y gobiernos) generan intensos debates en cuanto a la terminología que se utilizaba en el texto, especialmente en lo relacionado con la fórmula "pueblos-autodeterminación".

Para el texto original del Convenio, la OIT propuso el término "pueblo" en vez de "pueblo**s**" (pueblo en singular y pueblos en plural) con el objetivo de no dejar citada una combinación jurídica que pudiera dar paso a lo que los Estados y empresarios temían como una explosión de secesiones. A pesar de que los pueblos indígenas no se perfilaban por el camino de la independencia, muy diferente a lo que hicieron las ex colonias africanas en la década de 1960, el temor se manifestaba y motivaba la negativa (Anaya, 2005: 150).

El día de la presentación y ratificación del Convenio, el texto fue escrito bajo la lógica estatal, a lo cual un grupo de activistas indígenas manifestó abiertamente su negativa. La protesta sería una muy particular, pero bastante efectiva. En la lectura del documento, cada vez que se leía el término "pueblo", las delegaciones indígenas remarcaban la "s" al final. El sonido en el auditorio fue tan alto que, a manera de cabildo abierto, los representantes de la OIT cambiaron y corrigieron el texto. No sería más "pueblo" sino "pueblos" (Brennan, 1993).

El debate no quedaría ahí. A pesar de que el término "pueblos" quedó escrito como tal, nuevamente se propuso una salida jurídica para conjurar los miedos de Estados y empresarios, pues no obstante que el mismo había pasado las propuestas de borrador con la fórmula pueblos y autodeterminación, en la lectura final del

Convenio se omitió el uso de la palabra “autodeterminación” en su texto, además, se dejaría pautado en el numeral 3 del Artículo 1 que: “3. La utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional” (Convenio 169).

El argumento de los Estados para no dejar pautada la autodeterminación en el texto del Convenio fue que la OIT “era incompetente para reconocer un derecho de tal magnitud, pues esta responsabilidad debía recaer sobre alguna instancia de ONU con suficiente autoridad” (MacKay, 2002: 14).

A partir de este hecho, algunas organizaciones indígenas, así como personalidades internacionales, tales como el Comisionado Aborigen de Justicia Social Islandés, Torre Strait, criticaron al Convenio 169, en cuanto que es

> “… fundamentalmente débil al no proveer a los pueblos indígenas de oportunidades para expresar plenamente su derecho a la auto determinación. Las organizaciones indígenas vieron esta disposición como una formalidad jurídica racista y discriminatoria. Consecuentemente, criticaron fuertemente el Convenio y decidieron boicotearlo, haciendo un llamado a los estados a no ratificarlo y cuestionar su fuerza” (Rangel, 2005: 18-19).

Francisco Calí, activista maya guatemalteco, cita que la delegación guatemalteca integrada entre otros por Gabriel Ixmatá, Rigoberta Menchú y él apoyó el boicot que propuso el Comisionado Islandés (E8).

Las razones para la oposición, además de la falta de insumos para la lucha por la autodeterminación, también eran estratégicas, pues se sabía que en el GTPI se estaba gestando la propuesta de una Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas. El instrumento propuesto por la OIT podría provocar que se retrasara la ratificación de la Declaración y además, daría a los Estados insumos para obviar las propuestas generadas por las representaciones indígenas en el GTPI (E8; E2). Otros representantes indígenas sí apoyaron la propuesta del Convenio 169, pues veían como necesario un instrumento internacional con carácter jurídico vinculante y que pudiera ser ratificado en un proceso más expedito.

La Guerra Fría alcanza al movimiento indígena internacional: guerra y genocidio

Aunque el activismo en la esfera de la ONU continúa, fuera del sistema de las Naciones Unidas el escenario para los pueblos indígenas centroamericanos es muy diferente.

Con la entrada de la revolución sandinista al poder en Nicaragua el 19 de julio de 1979, el surgimiento de dos nuevas organizaciones guerrilleras en Guatemala (el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Organización del Pueblo en Armas (ORPA)) y la llegada también al poder en Estados Unidos del republicano y furibundo anticomunista Ronald Reagan (1981-1989), la situación para Centroamérica se vuelve crítica (Bastos y Camus, 1996: 35-36).

Mientras que los movimientos revolucionarios promueven un cambio en las condiciones de pobreza y exclusión en las que las élites oligárquicas mantenían a los pueblos, el gobierno de Reagan se alía con estas últimas para mantener el *statu quo* de la región, aunque el costo fuera alto en vidas de civiles (Toussaint, 2007: 173).

Nicaragua, la guerra, sandinistas y miskitos

Mónica Toussaint comenta el discurso televisivo de Ronald Reagan en Estados Unidos el 9 de mayo de 1984: "… con los Sandinistas en el poder sólo se podía hablar de un gobierno pro-soviético, de un 'reino de terror comunista'. […] El objetivo era revertir el triunfo sandinista por medio del apoyo a la Contra y evitar a toda costa que las guerrillas salvadoreñas y guatemaltecas llegaran al poder" (*Op. cit.*: 172).

La maquinaria mediática del gobierno de Reagan se moviliza sobredimensionando los hechos en Nicaragua y tergiversando la información, llegando incluso a denunciar un supuesto "genocidio" de los sandinistas contra los miskitos (*Envío* No. 65, nov. 1986; *Envío* No. 87, sep. 1988; Frühling *et al*., 2007: 67-68).

El hecho que colma el vaso se da en 1986, cuando activistas indios estadounidenses se ven involucrados en supuestas acciones militares en suelo nicaragüense. En enero de ese año, el activista Russel Means, el presidente del CMPI, Clem Chartier, y el director de la Asociación India de Sobrevivientes, Hank Adams, entraron clandestinamente a la costa atlántica nicaragüense junto con Brooklyn Rivera, líder miskito, quien organizaba un grupo armado para combatir a los sandinistas (*Envío* No. 87, sep. 1988). No estaba claro si las actividades que este grupo realizaba eran una forma de provocación o si más bien era una visita de campo a la región.[7] Sin embargo, al detectar la posición del grupo, los sandinistas realizaron algunos ataques preventivos.

Inmediatamente, en Estados Unidos, el Indian Law Resource Center (ILRC) y Cultural Survival iniciaron una campaña de denuncia, señalando que la vida de las personas integrantes del grupo estaba en peligro. Al no obtener información

7 Para ver algunas fotografías publicadas por el Movimiento Indio en las que se observan las visitas de algunos líderes del CMPI a la costa atlántica de Nicaragua, véase <http://www.coloradoaim.org/photos.htm>, último acceso 3 de junio de 2011.

inmediata, montaron una campaña entre los grupos de defensa de los derechos indios, señalando que los sandinistas habían bombardeado comunidades, asesinando a muchos civiles. Más tarde, periodistas, personal de la Cruz Roja y algunas iglesias viajaron al lugar para confirmar que las comunidades supuestamente bombardeadas no habían sido atacadas, sino sólo las cercanías (*Envío* No. 59, may. 1986).[8]

Estas denuncias y penetraciones en el suelo nicaragüense por parte de activistas indígenas, especialmente autoridades del CMPI, dan como resultado una fuerte condena por parte del Gobierno nicaragüense y, obviamente, todos los simpatizantes de la revolución nicaragüense señalan a los pueblos indígenas y a las organizaciones cercanas al CMPI como agentes de la Central Intelligence Agency (CIA).

La crisis del CORPI y el relevo del CMPI

Los hechos anteriormente descritos generan inestabilidad dentro del CMPI debido al involucramiento en el conflicto centroamericano. Además, estas participaciones demuestran que la dirigencia del CMPI simpatiza con la perspectiva estadounidense anticomunista y en consecuencia con la contra.

Para los miskitos, la situación los motiva a crear su propio ejército de defensa denominado YATAMA.[9] Para algunos activistas indígenas que analizan la militarización de la costa atlántica, este hecho sería en última instancia el punto crítico para el CMPI, pues YATAMA rechazaría la penetración de los sandinistas y de los extranjeros simpatizantes con la contra. Para las organizaciones indígenas en la región, esta situación trae rupturas a lo interno del CORPI como organismo regional del CMPI, el cual se disuelve y se ve en la necesidad de convocar una organización de transición (E4).

El hecho de haber polarizado una organización en términos de la guerra ideológica contribuye a que el CMPI caminara a su desaparición (E5). Algunos analistas indígenas, como Demetrio Cojtí Cuxil, señalan que una de las razones para su desaparición, además de la problemática con los miskitos, es que "se le acusa de haber caído bajo el control de los consultores latinoamericanos a quienes recurrió" (Cojtí Cuxil, 1997: 136).

Mas allá de las razones para su desaparición, que fueron varias y sería muy difícil determinar cuál fue la de más peso, sí se puede observar que otras organizaciones asumen el papel del CMPI. Éstas tienen más solidez y mayor capacidad de acción, incluso organizaciones que desde la década de 1970 se dedicaban al lobby

8 Véase <http://www.envio.org.ni/articulo/3504>, último acceso 5 de agosto de 2010.

9 YATAMA se forma en 1987 como brazo armado miskito con el objetivo de defender a las comunidades indígenas, tanto de los sandinistas como de los contras. Entre otros, YATAMA era asesorado por el coronel hondureño Erick Sánchez (*Envío* No. 59, may. 1986).

para los movimientos indígenas del norte, como el caso del Consejo Internacional de Tratados Indios (CITI) y el ILRC (E5). De igual manera, estas organizaciones tienen vínculos a niveles más comunitarios con los pueblos indígenas de América Latina y se van decantando por la estrategia de la libre determinación y la obtención de recursos jurídicos internacionales (Brysk, 2000: 90-91).

Guatemala, revolución y genocidio

En Guatemala, por su lado, para el año 1975 se inicia el denominado "segundo ciclo guerrillero", el cual contaba ahora con la participación de los pueblos indígenas. Dos organizaciones integran a sus planteamientos elementos de la cultura indígena y además operan en áreas tradicionalmente habitadas por pueblos indígenas. Estas dos organizaciones son el EGP y la ORPA (Bastos y Camus, 1996).

La respuesta represiva no se hace esperar. De conformidad con las técnicas contrainsurgentes transferidas a los militares guatemaltecos por el Ejército estadounidense y otros ejércitos, como el de Israel, Argentina e incluso Sudáfrica (Schirmer, 1999: 296-299), y la cultura de la violencia manejada por algunos líderes de la Policía y el Ejército, a partir de 1978, empezando con la masacre de Panzós (Sanford, 2009), se cometerán las peores masacres en la historia del país (CEH, 1999). En las comunidades indígenas del noroccidente del país se puede observar que en tres años (1979-1982) el número de masacres ascendía a 507, mientras que el año más sangriento sería el de 1983 con 413 masacres (GAM, 2000).

Las organizaciones indígenas al igual que las demás expresiones sociales en Guatemala sufren un momento traumático al enfrentar esta represión desmedida. Muchos son asesinados y los sobrevivientes salen al refugio internacional, movilizándose hacía México o Nicaragua, y otros salen al exilio, viajando a Estados Unidos y/o a Canadá, Costa Rica o Europa (E8; E16; E20). Esta situación repercute en la organización de los pueblos indígenas en el país, quienes se ven en una encrucijada que termina con la división en dos grandes grupos que ya se venían dibujando desde años antes, pero en esta coyuntura toman posturas radicalizadas. Por un lado, están los indígenas que veían la posibilidad de concretar las luchas indígenas por medio de la integración a la opción revolucionaria y los otros que no se veían representados en las organizaciones guerrilleras y se mantendrían activando desde una postura cultural cercana al indianismo (E4; Bastos y Camus, 2006).

Esta separación trae consecuencias al momento de definir cuál de estas dos vertientes es la representativa en la esfera internacional de los pueblos indígenas. De esta forma, la vertiente de los vinculados al movimiento revolucionario activan en el campo de la solidaridad por medio de la denuncia de las violaciones a los derechos humanos cometidas por el Ejército guatemalteco. La otra, conformada por las organizaciones cercanas al indianismo, tiene acceso a algunas redes como

las del CORPI o instituciones internacionales de derechos de los pueblos indígenas (E4).

En este clima de polarización, la crisis de los miskitos en Nicaragua afecta también a los pueblos indígenas en Guatemala, haciendo que quienes habían tomado la opción revolucionaria se desmarcaran completamente de las redes de los derechos indígenas. Como se cita en un testimonio de Rigoberta Menchú escrito por Arturo Arias:

> "Testimonio directo de la dirigente indígena guatemalteca Rigoberta Menchú:
>
> Quien estando en Washington D.C. durante su gira internacional de 1982, fue personalmente invitada al Indian Law Resource Center. Allí fue recibida por uno de los dirigentes miskitos aliados a Steadman Fagoth, quien intentó ganársela para su posición y llegó hasta ofrecerle un millón de dólares. Ante la negativa firme de Rigoberta Menchú, éste procedió a abrir su archivo y mostrarle como ellos, los miskitos, tenían vínculos reales y efectivos con indígenas guatemaltecos [...] presentaron como recipiente de dinero del Indian Law Resource Center, a un indígena que había participado en el CUC[10] y posteriormente lo había abandonado para vincularse más con grupos indigenistas: esta persona había sido amiga personal de ella" (Arias, 1985: 99-100).

Las giras de denuncia

Para muchos, el genocidio significó la salida al refugio y para otros el exilio. Pronto, quienes salieron al extranjero se reorganizan y buscan apoyos, dando lugar a un amplio cuadro de relacionamientos con organismos y organizaciones internacionales (Bastos y Camus, 2006; Cojtí Cuxil, 1997).

Por un lado estaban los comités de solidaridad con las organizaciones revolucionarias y los derechos humanos (ej. IEPALA).[11] Por otro, se fueron consolidando alianzas con otros interlocutores más interesados en la temática étnica. Tal es el caso del IWGIA[12] de Dinamarca (E9). De igual forma, las redes de solidaridad implican la presencia de representantes indígenas tanto en foros compartidos con organizaciones indígenas de otros países de América Latina, Estados Unidos, Canadá y de otras instancias internacionales de derechos humanos.

Como ejemplos de estas participaciones, en 1980 se integra una comisión en la cual viaja Emeterio Toj[13] a una gira de solidaridad en Europa. En el mismo año,

10 Comité de Unidad Campesina <http://www.cuc.org.gt/es/>, último acceso 10 de enero de 2010.
11 Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África <http://www.iepala.es/que-es-iepala/>, último acceso 5 de septiembre de 2011.
12 International Work Group for Indigenous Affairs <http://www.iwgia.org/>, último acceso 5 de septiembre de 2011.
13 Emeterio Toj fue secuestrado y torturado por el Ejército de Guatemala. Asimismo, su testimonio fue utilizado con fines propagandísticos y de guerra ideológica. Uno de los criterios

otra delegación integrada entre otros por Antonio Calel viaja al IV Tribunal Bertrand Russell en Rotterdam, Holanda a denunciar la situación de las serias violaciones a los derechos humanos que estaban sucediendo en Guatemala. En la misma reunión, el grupo Movimiento de Ayuda y Acción Solidaria (MAYAS) presenta el caso de Guatemala (Bastos y Camus, 2006: 72).

La asistencia de activistas indígenas guatemaltecos a giras de solidaridad, especialmente en Europa, con el fin de denunciar las violaciones a los derechos humanos se realiza desde organizaciones como el Comité de Unidad Campesina (CUC), el cual enviaría representantes junto con otros delegados del movimiento sindical o incluso algunos empresarios socialdemócratas, para conformar el Comité Guatemalteco de Unidad Patriota (De Frutos, 2005: 123-124). Haciendo referencia a la biografía de Rigoberta Menchú, David de Frutos cita: “El Comité de Unidad Patriota estaba compuesto por relevantes personalidades muy implicadas con la difícil realidad del país. […] Rigoberta recuerda especialmente a Luis Cardoza y Aragón, el presidente del Comité y a Pablo Ceto, el único indígena integrante, además de ella” (*Idem*). Más adelante se forma la Representación Unitaria de la Oposición Guatemalteca (RUOG) (E9; Cojtí Cuxil, 1997; De Frutos, 2005).

En 1983 se da un viaje de denuncia al Tribunal de los Pueblos en España, que realizaría una sesión específicamente para abordar el caso de Guatemala.[14] En éste, Rigoberta Menchú presenta su testimonio que además favorece la creación de los vínculos con comités de solidaridad y personas del movimiento indígena internacional.

El informe que después presenta el tribunal permanente fue un consolidado de testimonios y reportes que, entre otras conclusiones, define que la violencia utilizada por el Estado de Guatemala contra la población civil era ilegal e ilegítima, y de igual manera reafirma el derecho del pueblo a levantarse en armas contra el Estado agresor. En este informe participan con sus testimonios entre otros: “José Efraín Rosales, campesino, quiché. Rigoberta Menchú, campesina, quiché. Gabriel Ixmatá, campesino, mam. Juan José Mendoza, campesino, de Atitlán. Carmelita Santos, campesina, quiché. Guillermo Morales Pérez, campesino, mam, refugiado. Pablo Ceto, ixil” (Tribunal Permanente, 1988). De igual manera, junto a este reporte hay varios documentos de la Iglesia católica, de la Organización de los Estados Americanos (OEA) y de organizaciones de derechos humanos, incluso hay varios testimonios de representantes del Ejército de Guatemala.

utilizados para seleccionar su secuestro fue la gira de denuncia que realizó en 1980. Para más información sobre el caso, véase <http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/anexo1/vol1/no98.html#Ref22>. Por otro lado, para un video en el que Emeterio Toj da declaraciones de sus actividades en la actualidad, véase <http://www.youtube.com/watch?v=PkvsadD-tlc>, último acceso 3 de julio de 2010.

14 En 1983 se realizó el Tribunal Permanente y la sesión dedicada a Guatemala. “*Genocidio en Guatemala*: *visión del pueblo indígena* del *genocidio que sufre*.” *En Tribunal permanente de los pueblos, sesión Guatemala*, *Madrid 27 al 31 de enero* de *1983*. *Madrid*: *IEPALA,* 1988.

Es importante resaltar que en esos años se presencia una dinámica que se profundiza a lo largo de la década de 1980: la disputa por los fondos internacionales y por las redes de solidaridad.

En el caso de Rigoberta Menchú, se debe resaltar que, además de haber estado vinculada a las organizaciones revolucionarias, también participaría activamente en los procesos de la ONU. Así, Menchú cita en su curriculum[15] que participó en todas las reuniones del GTPI, desde 1982, año de su fundación, y que estuvo vinculada a diplomáticos guatemaltecos como Augusto Willemsen Díaz y a académicos como Arturo Taracena (E9).

Una situación crítica que describe los momentos de tensión vividos es la que se da en la primera participación de Rigoberta Menchú en una reunión del GTPI:

> "... pudo contar la situación de Guatemala y todos los problemas que se estaban viviendo. Existía la necesidad de que Guatemala se integrase [*sic*] a aquella organización[16], pero la embajadora de Guatemala, con el apoyo de los delegados de Estados Unidos y de Marruecos, impidió que progresara la solicitud. […] La delegación de Guatemala pidió que se despojara al Consejo Internacional de los Tratados Indios de su estatus consultivo.[17] El apoyo de Estados Unidos a esta iniciativa fue incondicional, […] Aquellos diplomáticos estaban trasladando sus políticas impositivas al estrado internacional, pero en este caso no les dio resultado. El Presidente reanudó la sesión y devolvió la palabra a Rigoberta" (De Frutos, 2005: 125-126).

La reorganización y la identidad indígena internacional

El panorama nacional en Guatemala mostraría algunos signos de cambio con la "apertura" democrática que se da en la segunda mitad de la década de 1980. La situación del movimiento indígena toma un nuevo impulso al tratar de reorganizar sus bases y empezar a abonar el terreno para la próxima dinámica de negociación que tendría lugar con el proceso de paz (E16; E10), el cual se perfila desde la reunión y cumbre presidencial de Esquipulas II (Jonas, 2000: 89). Además, este momento coincide con los cambios y nuevas perspectivas que se venían definiendo en el sistema de la ONU. Hechos como la creación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas y la iniciativa de la creación de un texto para la Declaración Internacional de los Derechos de los Pueblos Indígenas y, por otro lado, en 1989, la discusión de la OIT sobre el cambio del Convenio 107 por uno nuevo (169) van

15 Para el curriculum de Rigoberta Menchú, véase <http://www.frmt.org/es/cv.html>, último acceso 5 de agosto de 2011.

16 El GTPI es una instancia de la ONU y estuvo adscrita a la Comisión de Derechos Humanos, no es una organización.

17 El CITI fue la organización que respaldó la participación de Rigoberta Menchú en esta reunión. Sin embargo, para participar en el GTPI, las organizaciones no necesitaban tener un estatus consultivo, así que no pudo ser más que una amenaza e intimidación por parte de los Estados y una forma, por parte de la diplomacia guatemalteca, de congraciarse con Estados Unidos.

concretando un proceso de cambio de los derechos humanos hacia las demandas de los pueblos indígenas (Brett, 2006: 73-74). Esta situación tiene sus repercusiones en el ámbito social guatemalteco a finales de la década e inicios de la siguiente (1990) e incide en el surgimiento de una Sociedad Civil, que dentro de la misma ve cómo los pueblos indígenas se erigen como un movimiento con presencia nacional e internacional (Jonas, 2000: 151-155; Bastos y Camus, 2006: 129).

De igual forma, las redes en el exilio habían empezado a confluir en estos espacios internacionales, favoreciendo la interacción que cuestionaría la separación que se había dibujado entre los vinculados con el pensamiento revolucionario y los culturalistas (E8). Se puede observar cómo, a finales de los diez años represivos de 1980 a 1990, el movimiento indígena se rearticula y nutre de los aportes que las redes de activismo siguieron generando en el exterior. En este espacio, Rigoberta Menchú operaría como catalizadora en estos procesos, ya que por su lucha internacional por los derechos humanos y también por su presencia como figura indígena internacional, además de ser una concertadora de alianzas, ejemplificaría la figura del nuevo liderazgo maya.

1989-1999. LOS PUEBLOS INDÍGENAS COMO MOVIMIENTO INTERNACIONAL

El final de la década de 1980 está marcado por el fin del Bloque Soviético. Para los pueblos indígenas en América Latina, a pesar de ser un momento crítico, este evento afecta positivamente a su organización. Se puede explicar este fenómeno desde la generalización de los derechos humanos y la profundización en los derechos de los pueblos indígenas. Los derechos colectivos de los pueblos indígenas empiezan a ser vistos como una forma de encaminar a las sociedades postconflicto latinoamericanas en una perspectiva de desarrollo más democrática. Asimismo, los pueblos indígenas de América Latina daban muestras desde hacía algunos años de haberse convertido en movimientos sociales capaces de transformar los panoramas políticos nacionales (Van Cott, 2002).

Esta emergencia indígena (Bengoa, 2007) no sólo en América Latina sino en el plano mundial lleva a pensar en el nacimiento de un “movimiento indígena internacional” en cuanto que tiene presencia en todos los países donde hay pueblos indígenas y, además, articula una red de solidaridades de gran envergadura.

Paralelo a estos hechos continentales, los pueblos indígenas en la ONU logran la creación de institucionalidad. Además, varios hechos “simbólicos” favorecen la expansión del discurso de los derechos indígenas mundialmente.

La institucionalidad indígena y la demanda de la libre determinación en la ONU

En la década de 1990, el apoyo que el Sistema de las Naciones Unidas da a los pueblos, así como la apertura alcanzada por medio del trabajo de lobby de muchos activistas indígenas –entre los cuales se podría mencionar especialmente a Rigoberta Menchú, Juan León y Francisco Calí–, provoca que hechos simbólicos se susciten. Así, la Asamblea General de la ONU determina que, a partir de 1994, cada 9 de agosto se celebrará el "día de los pueblos indígenas" y, además, iniciará en el mismo año el primer "decenio de los pueblos indígenas".

De igual manera, se da seguimiento a la declaración iniciada años antes en el GTPI. Para 1994 se crea el Grupo de Trabajo para la Declaración Borrador. Este grupo tiene la tarea de consolidar entre Estados, representantes y organizaciones indígenas el documento de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Al ser finalizado, el documento debía pasar a la Sub Comisión de Derechos Humanos y posteriormente sería elevado a la Asamblea General para su ratificación (E8).

La Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas producida por el GTPI reflejaba el sentir de la mayoría de los pueblos indígenas del mundo, por lo que se esperaba que no sufriera ningún cambio, ya que al introducir variaciones se estaría traicionando la voluntad original de los pueblos (Carmen, 2009). Sin embargo, las negociaciones y desencuentros entre los pueblos indígenas y los Estados, que se negaban a aceptar la Declaración incluso promoviendo fracturas dentro del movimiento indígena internacional, hacen que esa década finalice con una declaración en espera (E3).

Además del proceso de la Declaración, otras iniciativas van cobrando vida a finales de la década de 1990, como lo fue la creación del Foro Permanente de los Pueblos Indígenas (FPPI) (E8). Éste es una instancia oficial dentro de la ONU, en la que los representantes de Estados y organizaciones indígenas envían a sus delegados. Este Foro trasciende en cuanto que la "diplomacia" indígena tiene una representación compartida con los Estados; además, es un espacio para las coordinaciones entre los pueblos indígenas y los cooperantes dentro de la ONU.

Los 500 años en América Latina

A finales de la década de 1980, el Gobierno español hace pública su intención de celebrar los "500 años del encuentro de dos mundos". Las organizaciones indígenas latinoamericanas proponen su contrapropuesta a lo que llamaban la "invasión europea". La campaña de resistencia prueba tener grandes alcances, los cuales se venían gestionando desde años antes por medio de las cumbres indígenas (Burgue-

te, 2008). Asimismo, un factor infraestructural que da un espaldarazo a la lucha indígena es el reciente desarrollo de las telecomunicaciones y la internacionalización del uso de internet (León, Burch y Tamayo, 2001).[18]

Para 1992, la campaña toma forma hasta incluir a los grandes grupos mayoritarios del continente. Así, queda como la "Campaña de 500 años de resistencia indígena, negra y popular". Los encuentros preparatorios en todo el continente se desarrollaron en varios países, el primero en Quito, Ecuador en 1989, el siguiente en Bogotá, Colombia en 1990, un año después en Quetzaltenango, Guatemala en 1991 y el último en Managua, Nicaragua en 1992. En cada país se formó una organización derivada de la campaña continental[19] (Boletín de Prensa, 1 de octubre de 1992, Movimiento Nacional 500 años de R.I.N. y P.).

En el caso guatemalteco, varias delegaciones participaron en el proceso de organización de los encuentros internacionales. De esta manera, en la reunión de Bogotá la delegada del CUC, Fermina López, asume la responsabilidad de la organización del próximo encuentro en Guatemala. Tal acción perseguía de igual forma el apoyo a la candidatura de Rigoberta Menchú como Premio Nobel de la Paz. Pero, más allá de estas intenciones, la organización de la campaña en Quetzaltenango tuvo varios significados. A corto plazo, condujo a una convergencia parcial entre los indígenas del movimiento popular y los culturalistas (Brett, 2006: 96) y, a largo plazo, fue el inicio de la consolidación de las coordinadoras que agruparán y representarán a las organizaciones indígenas o mayas de Guatemala (Bastos y Camus, 2006: 97).

Además de estas repercusiones en la esfera nacional, la Campaña de los 500 Años se convierte en el punto inicial de otros procesos de organización internacional que van definiendo nuevas líneas de lucha y alianzas de los pueblos indígenas con otros movimientos sociales. En primer lugar se puede observar la Coordinadora de Organizaciones y Naciones Indígenas del Continente, la cual, según Cojtí Cuxil, aparece debido "básicamente a la marginación de las organizaciones indias de tendencia cultural y mayanista de la Campaña Continental y la pérdida de control de los Indígenas de la conducción del CMPI. En Guatemala, el COMG es la organización participante en dicha internacional [...] Sus miembros efectuaron visitas de solidaridad a los Indígenas afectados por la guerra generada por la rebelión del Frente Zapatista de Liberación, en Chiapas, México" (1997: 138). En segundo lugar, un impacto más duradero es la creación de la nueva red de organizaciones que vincula las luchas populares con los pueblos indígenas. Un ejemplo de esta red es la Confederación Latinoamericana de Organizaciones Campesinas (CLOC). Como relata Juan Tiney: "En 1992 empezamos a formar la próxima coordinadora y como veíamos que la mayoría de los campesinos en América Latina éramos

18 Para más información sobre el movimiento indígena y las comunicaciones virtuales, véase "Movimientos Sociales en la Red", capítulo 3, "Exclusión y resistencia en América Latina" en <http://alainet.org/publica/msred/2P-c3v2.html>, último acceso 3 de agosto de 2010.

19 De igual forma, se acuerda por parte del Movimiento Nacional 500 Años de Resistencia que se apoyará la candidatura de Rigoberta Menchú para Premio Nobel de la Paz.

indígenas, nos volvimos una organización indígena que se aliaría con todos los demás movimientos que lucha por la tierra en el Continente" (E16).

Rigoberta Menchú y el Premio Nobel de la Paz

A inicios de la década de 1990, la situación de los pueblos indígenas despierta el interés de los círculos políticos internacionales. Entre los argumentos que explican esta nueva actitud se encuentran tres hechos: *1)* La muestra de capacidad organizativa de los pueblos en el contexto nacional, especialmente en países como Bolivia, Colombia y Ecuador (Van Cott, 2002). *2)* El final del Bloque Soviético y el cuestionamiento al monopolio "obrero" de las luchas sociales. Y *3)* La interrelación de los pueblos indígenas y los nuevos movimientos sociales, entre los cuales destacan el movimiento de mujeres y los movimientos ambientalistas (E18). Rigoberta Menchú condensaba en su experiencia estos aspectos; además, era conocida en los círculos de solidaridad internacional y en la ONU. Incluso su biografía escrita y sistematizada por Elizabeth Burgos en 1982 se convirtió en un *best seller* mundial. Fue traducida a varios idiomas y se convirtió en un referente de las luchas de las mujeres indígenas contra el genocidio (E9).

En este contexto, el secretario general del Partido Socialista Italiano, Benito Craxi, con un claro sentido de la oportunidad política y de la relevancia que los pueblos indígenas estaban tomando en la esfera internacional, decide proponer en 1991 a Rigoberta Menchú como candidata al Premio Nobel de la Paz. Posteriormente, Adolfo Pérez Esquivel, el Nobel de la Paz argentino, así como Desmond Tutu, otro Premio Nobel sudafricano, la proponen formalmente. De igual manera, organizaciones internacionales como Amnistía Internacional de Australia promueven su candidatura (E9; De Frutos, 2005: 143-144; Stoll, 2008: 363-364). La iniciativa inmediatamente despertó simpatías alrededor del mundo y se crearon comités pro Premio Nobel de la Paz para Rigoberta Menchú. Desde la perspectiva de la política internacional, obtener el Premio Nobel de la Paz es, además de un reconocimiento a la labor a favor de la paz internacional, un reconocimiento de voluntad política y buena fe hacia la persona galardonada.

Como era de esperarse, en Guatemala la campaña a favor del Premio Nobel para Rigoberta Menchú fue rechazada por parte del Ejército y otros sectores conservadores, los cuales veían cómo ésta crecía en el ámbito internacional sin poder controlar su avance (Stoll, 2008: 383-386).[20]

20 La cita de David Stoll narra cómo impactó el Premio Nobel en Guatemala. Stoll persigue con su texto desacreditar a Menchú, incluso al Comité del Premio Nobel, pues da a entender que no es un premio relevante. Sin embargo, si se observa con cierto escepticismo, el libro de Stoll funciona como fuente histórica.

Finalmente, en 1992 Rigoberta Menchú recibe el Premio Nobel de la Paz y es reconocida como una figura indígena internacional. Además, su presencia motiva nuevos procesos y avances para los pueblos indígenas. En el contexto nacional, el Premio Nobel impacta positivamente al movimiento indígena guatemalteco, que para los primeros años de la década de 1990 se transforma en Movimiento Maya (Bastos y Camus, 2006). Asimismo, Menchú funciona como enlace entre cooperantes y pueblos indígenas, ya que se da una expansión considerable de la cooperación internacional después de la entrega del Premio Nobel (E6).

La Iniciativa Indígena por la Paz (IIPP)

Las iniciativas que Rigoberta Menchú promovería en su calidad de personalidad indígena dentro de la ONU fueron varias, iniciando con su nombramiento como embajadora de buena voluntad de los pueblos indígenas en el año y posterior decenio de los pueblos indígenas. El impulso a la internacionalización de la lucha de los pueblos indígenas en Centroamérica a partir de Rigoberta Menchú provoca que se construyan nuevos puentes para la actividad de incidencia política. En este sentido, una organización que surge de este contexto es la Iniciativa Indígena por la Paz (IIPP) (Cojtí Cuxil, 1997).

Esta reunión de figuras internacionales, que años más adelante será denominada "diplomacia indígena" (Santamaría, 2008), estuvo integrada, entre otros, por activistas suramericanos, entre los cuales se encontraba el actual presidente boliviano Evo Morales y la lidereza nicaragüense Mirna Cunningham (E4).

A partir de estas acciones se puede ir pensando en la IIPP como una organización estratégica internacional que muestra una nueva imagen de los líderes y liderezas indígenas, aquélla de sujetos políticos con capacidad de propuesta y de generar oportunidades políticas.

El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI)

Los hechos que hasta acá se han relatado constituyen pasos en la construcción de un andamiaje internacional que en Guatemala se empiezan a suscitar en la década de 1990. La cumbre de 1991 en Quetzaltenango y la celebración de los 500 años de resistencia indígena, negra y popular el 12 de octubre de 1992, así como el Premio Nobel de la Paz para Rigoberta Menchú en el mismo año, son hechos que hacen visible la dimensión internacional de la lucha de los pueblos indígenas, aunque todavía no existía mucho conocimiento al respecto en el país.

No es sino hasta las negociaciones de paz y especialmente del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (suscrito en marzo de 1995) que académicos, periodistas y activistas se ven frente a los alcances de los pueblos indígenas en la arena internacional (Jonas, 2000; Bastos y Camus, 2006). De hecho, el arbitraje internacional en la mesa de negociaciones deja ver de entrada que la presencia de organismos internacionales se convertiría en el principal aliado de la lucha de los pueblos indígenas.

Las organizaciones indígenas proponen demandas para ser integradas a un acuerdo específico a tono con la perspectiva internacional de la lucha de los pueblos (E4; E6). Incluso varios delegados de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) contactan con representantes indígenas internacionales en la ONU con el fin de proponer un acuerdo cercano a las demandas del movimiento maya (E11). Mientras, la ONU presiona para conseguir avances, pues el AIDPI por momentos queda entrampado en las discusiones entre Gobierno y URNG. Sin embargo, logran al final un documento cercano incluso al mismo Convenio 169 de la OIT (Bastos y Camus, 1995: 71-75).

Finalmente, el AIDPI en su versión final revisa temas como cultura, educación, identidad, religiosidad y reforma al Estado (Plant, 1999: 57). No obstante, deja de lado derechos como la libre determinación, la autonomía y el territorio (E6). Para algunos, esta debilidad no es más que una parte de un proceso que recién iniciaba y se iba a ir perfeccionando conforme el movimiento maya fuera capaz de incidir y maximizar sus demandas en la negociación que estaba por venir en las comisiones paritarias (E8; E11). Posteriormente, se vería que ante la falta de voluntad política del Gobierno y sus instituciones, la realización de las demandas indígenas no sería viable (Bastos y Camus, 2006: 161). Asimismo, se descubre que las omisiones propias del Acuerdo tienen que ver con una perspectiva política que en América Latina se venía desarrollando en los últimos años: el multiculturalismo.[21] Es interesante ver cómo, en un proceso de negociaciones más o menos paralelo al de Guatemala, la situación de los derechos de los pueblos indígenas fue asumida de una forma muy similar. Se trata del caso mexicano: "la reforma constitucional de 2001, realizada pocos días después del arribo de Fox a la presidencia de la república, no condujo al reconocimiento de derechos de libre determinación y autonomía, como se había pactado en San Andrés,[22] sino que se volvió a colocar

21 El multiculturalismo no ha sido definido en el presente texto, pues su conceptualización es bastante amplia, sin embargo, para hacerlo de manera abreviada se puede decir que "en general, la serie de reformas legislativas que proliferan en los años ochenta y noventa, que reconocen el carácter multiétnico y pluricultural de las sociedades latinoamericanas, es conocida en la región como 'multiculturalismo'" (Burguete y Gómez, 2008: 346-347). Aunque esta definición deja ver al multiculturalismo como unas demandas por las cuales los pueblos indígenas han luchado, en cambio, al verlo a la luz de los procesos contemporáneos de "neoliberalización" de la vida política de los Estados, es posible encontrarse con que el multiculturalismo ha sido utilizado por los Estados y grupos de poder para lejos de "gobernar en la diversidad", administrarla para la exfoliación y dominación de los pueblos indígenas y sus recursos naturales (*Op. cit.*: 351).

22 Los Acuerdos de San Andrés son: "40 cuartillas de los Acuerdos de Derechos y Cultura Indígena, firmados entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Gobierno de México en 1996" (Burguete y Gómez, 2008).

a los pueblos indígenas bajo relaciones heterónomas" (Sánchez, 2004, citado en Burguete y Gómez, 2008: 348).

Otro de los aspectos particulares del AIDPI es que, al igual que los demás Acuerdos de Paz, solamente tiene un carácter político y no es jurídicamente vinculante. Tomando en cuenta esta situación como una de las condiciones para la aceptación del AIDPI, se reclama la ratificación por el Estado de Guatemala del Convenio 169 de la OIT (Sandoval, 2000: 47-48). Este Convenio, por ser un instrumento internacional de derechos humanos, al ser ratificado por el Estado de Guatemala tendrá un espacio privilegiado, pues en la Constitución de la República se garantiza que todos los convenios internacionales de derechos humanos tienen preeminencia sobre la ley interna (Art. 146, CPRG). Varios académicos argumentan que el AIDPI es una traducción del Convenio 169, pues ambos contienen más o menos los mismos derechos y promueven de la misma forma su implementación (Plant, 1999: 84). Hay que recordar que ambos documentos fueron producidos en un clima político internacional similar y tratan de recoger las mismas fórmulas. En 1996, después de una serie de obstáculos y luchas políticas, se ratifica el Convenio 169 y pasa a ser un instrumento jurídicamente vinculante para los pueblos indígenas que fortalecería el AIDPI (Rangel, 2005).

Mas allá de los significados del AIDPI y de las fórmulas jurídicas que se enunciaron en el mismo y las que no, el proceso de paz y el acuerdo de los pueblos indígenas significan una puesta al día para la sociedad y el Estado guatemaltecos en los adelantos de las luchas por los derechos de los pueblos indígenas en el ámbito internacional. Desvela, además, varios problemas que habían sido invisibilizados por años, como el racismo y la discriminación contra los pueblos indígenas. Por otro lado, el AIDPI trae a discusión las ideas de "nación" que hasta años antes no habían sido discutidas y continuaban siendo un tema tabú. El trabajo posterior en las comisiones derivadas de los derechos del AIDPI es uno de los precedentes de lo que estaría por venir en cuanto al trabajo que muchos integrantes del movimiento maya realizan en conjunto con el Estado de Guatemala. De igual forma, sería un precedente a la entrada de muchos indígenas a la representación de Guatemala desde la diplomacia oficial.

Los activismos mayas internacionales

En todo el proceso de negociación que se inició en la ONU desde la década de 1980, varios representantes mayas se fueron integrando en diferentes niveles. Para mediados de la década, varios de los que realizaban giras de denuncia sobre las violaciones a los derechos humanos durante la guerra en el país mantenían contacto con organizaciones internacionales de los pueblos indígenas (E8).

A su regreso a Guatemala, en la década de 1990, estas personas mantienen los vínculos con organizaciones internacionales y sus experiencias como participantes en los procesos que se desarrollan en la ONU desde la creación del GTPI (1982). Como narra Calí: "Desde 1984 que yo llegué a la ONU, al principio éramos los 'indios bonitos' que no sabían nada, pero en menos de un año aprendimos y nos empezaron a respetar [...] en 1991, regresé a Guatemala con Rigoberta Menchú, ella nos llevó de regreso a quienes estábamos activando fuera del país" (E8).

En ese momento, además del proceso de paz que se avecinaba, en la esfera continental la campaña de los 500 años de resistencia y otros procesos que van teniendo lugar en la década de 1990 provocan que las organizaciones indígenas caminen hacia la transición de forma y fondo, desde las demandas de los derechos humanos hasta la lucha por los derechos de los pueblos indígenas (Brett, 2006). Este cambio amplía los contactos internacionales en la extensa red de las solidaridades, no sólo con los pueblos indígenas sino también con otras organizaciones ecologistas, de mujeres, de derechos humanos, etcétera.

Entre este grupo de activistas que además de participar en los procesos nacionales también lo harían en organizaciones internacionales, incluso en puestos de dirección, se pueden encontrar los nombres de Rigoberta Menchú, Francisco Calí, Juan León y Otilia Lux, entre otros. Así, se puede observar que Rigoberta Menchú, participó en la mayoría de las reuniones del GTPI desde la primera mitad de la década de 1980 hasta 1994; Además participó como miembro de la dirección del CITI. Como diplomática indígena, ha jugado papeles muy importantes, entre los que resaltan el Premio Nobel de la Paz, haber concertado cientos de comités pro ratificación del Nobel, visitas internacionales, negociaciones de alto nivel, como las realizadas por la IIPP entre los zapatistas y el Gobierno mexicano posterior al alzamiento en 1994, y otro buen número de actividades que continúan a lo largo de la década de 2000. Por otro lado, está Francisco Calí, quien además de representar organizaciones campesinas en foros de derechos humanos también ha sido presidente del CITI y experto en la Comisión Internacional Contra la Discriminación de la ONU, siendo electo varias veces como *rapporteur* para los pueblos indígenas. De igual manera, sus actividades continúan en la década de 2000 (E3; E8). Finalmente, tenemos a Juan León, quien ha tomado parte en todas las reuniones del Grupo de Trabajo del Borrador de la Declaración. También ha participado en reuniones intercesionales de la ONU en las que se ha decidido la creación de instancias como el Foro Permanente de Pueblos Indígenas y ha activado como miembro del Consejo Directivo del CITI. Sus actividades también continúan en la década de 2000 (E19; Santamaría, 2008; Brett, 2006).

Las nuevas rutas de la lucha internacional de los pueblos indígenas en Guatemala

El proyecto de unificación del movimiento maya probó ser exitoso durante la década de 1990. De igual manera, tendría una proyección internacional específica, aunque, paradójicamente, habría una multiplicidad de expresiones y foros en los cuales se desarrollaría su representación.

Se observa a los llamados intelectuales mayas y su proyección en espacios académicos internacionales. Por otro lado, los mayas que venían desarrollándose en conjunto con las ONG y el trabajo del desarrollo local también tienen sus foros de expresión junto a otras ONG internacionales y agencias de cooperación (Flores Alvarado, 1993). Incluso, como se ha descrito antes, un grupo reducido de mayas provenientes de varias expresiones se vincula al trabajo que la Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú, y otro grupo de activistas venían desarrollando en los foros internacionales, especialmente en la ONU y en espacios dedicados a los derechos humanos internacionales (E4; E5; E8).

Es necesario mencionar, además, que se va concretando también una corriente que, si bien no tuvo mucha fuerza en los primeros años, será más adelante la opción que un buen número de activistas y representantes mayas tomará, que será la "institucionalizada". Es decir, la parte del movimiento maya que se decanta por la opción del trabajo en conjunto con el Estado y en las instancias gubernamentales. Ésta, al igual que las anteriormente descritas, también tiene una representación internacional que el Estado forma a partir de 1999 (Bastos y Camus, 1996 y 2006).

Paralela a esta opción, el desencanto que provoca el resquebrajamiento del proyecto del AIDPI ante el NO en la consulta popular de 1999 (Jonas, 2000) se genera una línea de acción que se posiciona contra el neoliberalismo y empieza a introducir nuevos conceptos que en la lucha de los pueblos indígenas sudamericanos se hacía evidente: la lucha por los "territorios" y por el "Buen Vivir" (E4; E10; E18). Estas demandas parten de varios frentes, no sólo indígenas sino ecologistas y feministas, los cuales, ante el potencial desastre ecológico promovido por el neoliberalismo y las grandes transnacionales, vinculan a los pueblos indígenas con sus territorios y la defensa de la madre tierra (E16).

1999-2007, la consolidación del régimen internacional de los pueblos indígenas

Hasta este punto se ha visto cómo los pueblos indígenas guatemaltecos mediante su proyección internacional se han vinculado con el movimiento indígena internacional y sus organizaciones. También se ha revisado cómo la propuesta en conjun-

to de los pueblos indígenas de América Latina va resurgiendo a finales de la década de 1980, dando muestras de fortaleza con la campaña de los 500 años. De igual forma, se ha descrito cómo las demandas internacionales de los pueblos indígenas han jugado un papel importante en el contexto nacional guatemalteco para los Acuerdos de Paz y la formulación del AIDPI.

Estos hechos dan cuenta de casi treinta años de activismo en foros y organismos internacionales que van dando forma a un esquema de participación política dinámico en cuanto que refleja la situación nacional de los pueblos indígenas en espacios internacionales y trae de vuelta los logros y demandas internacionales como insumos para las luchas nacionales. Sin embargo, en la década de 1990, que demuestra ser una de las más prósperas para los pueblos indígenas, también surge el neoliberalismo como contrapropuesta desde el poder que, para finales de la década, trastoca todo este esquema y se hace presente en todos los niveles de la acción social de los pueblos indígenas, restando espacio para la incidencia tanto en el plano internacional como en el nacional.

La intervención del neoliberalismo en la vida de los pueblos indígenas es reconocida como el "multiculturalismo neoliberal" (Hale, 2007), el cual, a diferencia del "multiculturalismo" de principios de la década de 1990, consiste en una supuesta apertura de los Estados a la diversidad por medio de leyes y reformas jurídicas, sin tomar en cuenta algunas demandas específicas de los pueblos indígenas, tales como la autonomía y la libre determinación. De esta forma, el Estado pasa de "gobernar en la diversidad" a "administrar la diversidad" y esta administración consiste en la dominación de los pueblos con el objetivo de permitir al capital internacional operar libremente. Incluso algunos autores han denominado a esta oleada de leyes y reformas neoliberales escritas en retórica indígena como un indigenismo multiculturalista (Burguete y Gómez, 2008).

Si se sube un nivel más en la interpretación, es posible observar que el multiculturalismo neoliberal es la expresión a escala estatal de otros procesos globales, de los cuales quizá el más importante por la repercusión en instituciones como la ONU es la nueva agenda de la cooperación para el "desarrollo con derechos".

Esta nueva agenda se va posicionando para finales de la década de 1990, cuando en conjunto las instituciones internacionales por medio de la Ayuda Oficial para el Desarrollo (AOD) proponen las Metas y Objetivos de Desarrollo del Milenio.[23] Como estrategia se daría la coordinación entre instituciones financieras como el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y, por otro lado, los organismos del Sistema de Naciones Unidas (Zurbriggen, 2008).

23 Objetivo 1: Erradicar la pobreza extrema y el hambre. Objetivo 2: Lograr la enseñanza primaria universal. Objetivo 3: Promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer. Objetivo 4: Reducir la mortalidad infantil. Objetivo 5: Mejorar la salud materna. Objetivo 6: Combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades. Objetivo 7: Garantizar el sustento del medio ambiente. Objetivo 8: Fomentar una asociación mundial para el desarrollo.

En un principio, la estrategia del desarrollo con derechos probó ser ineficaz, pues para la década de 2000 las mencionadas metas del milenio se habían convertido en una agenda difícil de cumplir, empezando porque la cooperación internacional se mostraba como una fuerza de apoyo al desarrollo dispersa y tendiente a las relaciones clientelares con los Estados (Fukuyama, 2004). Bajo esta lógica, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) retoma el papel que había perdido ante el empuje de organismos como la Organización Mundial del Comercio (OMC) y otros entes financieros como el BM, y perfila la armonización de la cooperación como estrategia para sentar un precedente común para todos los cooperantes en el mundo y lograr así un desarrollo más o menos similar en todos los países (Reunión de Roma, 2003).

Con base en estos esfuerzos, para el año 2005 se formula la "Declaración de París sobre la Efectividad de la Cooperación" y la "Agenda de Accra para la Acción", en ambas los cooperantes delimitan sus estrategias y temas para la cooperación. Los Estados serán los beneficiarios de la cooperación y habrá una lucha frontal contra algunos flagelos, como la corrupción (OCDE, 2005).

A pesar de la intención de desarrollar a los países más frágiles, el concepto del "desarrollo" ha quedado en el mismo plano que el consenso y post consenso de Washington. A mayor ingreso y mayores recursos económicos, el desarrollo y las metas del milenio serán cumplidas, por supuesto, tomando en cuenta el respeto para algunas agendas sociales, como la de los pueblos indígenas y el medio ambiente. Sin embargo, para muchas organizaciones sociales, esta estrategia de desarrollo será la continuidad de la agenda neoliberal en el "post consenso de Washington".[24] Victor Bretón cita la forma en que esta respuesta diseñada desde la lógica del post consenso de Washington se ha desarrollado en una triple dirección:

> "Asumir y apoyar –incluso a través de modificaciones constitucionales– determinadas demandas de carácter cultural (derechos de los pueblos y nacionalidades al reconocimiento y visualización de su diferencia).
>
> Dejar en un segundo plano (o simplemente invisibilizar) todos aquellos planteamientos alternativos que pusieran en entredicho la lógica del modelo de acumulación del capitalismo neoliberal del cambio de siglo.
>
> En paralelo, profundizar la vía asistencialista (proyectista) de intervención sobre las comunidades. Esa vía proyectista, dominante durante las últimas décadas, presenta la virtud aparente (más cosmética que real) de amortiguar el costo social del modelo

24 Como Victor Bretón narra acerca del cambio de las políticas del Banco Mundial: "Entre 1995 y 2005, durante el mandato de James Wolfensohn al frente de la institución, parece que se 'tomó conciencia' al interior de la misma de que la rigidez emanada del Consenso –y plasmada en los planes de ajuste estructural– no estaba dando todos los frutos esperados (en términos de reducción de la exclusión y la pobreza) y se introdujeron algunos reajustes en la dinámica, el funcionamiento y las directrices en materia de desarrollo. Se trató, en última instancia, de buscar vías de consecución de una suerte de desarrollo con rostro humano; vías alternativas, eso sí, fuera de cualquier tipo de cuestionamiento del núcleo duro del modelo hegemónico" (Bretón, 2007: 97).

> neoliberal […] al tiempo que, convenientemente manejada, puede permitir encauzar (¿domesticar?) las expectativas de las dirigencias indias (y de sus bases) hacia el único espacio "posible" de negociación: el número y el monto de los proyectos concretos a implementar" (Bretón, 2007: 98).

De igual forma, el centralizar en un acuerdo multilateral la cooperación internacional advierte que los pueblos indígenas no serán más destinatarios de la cooperación internacional, sino que ésta será triangulada por los Estados, los cuales recibirán la cooperación y la administrarán. Aunque la justificación es que se persigue dejar de lado la atomización de la cooperación y evitar la duplicidad, a nivel macro, una medida de esta naturaleza deja sin capacidad de incidencia a los pueblos indígenas, ya que al ser el Estado el receptor de sus demandas, ahora las administrará.

Estos cambios traen sus primeras repercusiones en las esferas de la ONU, cuando la situación de los pueblos indígenas deja de ser un tema específico para pasar a ser un asunto clave para la agenda del "desarrollo con derechos". Este cambio favorece *a medias* a los pueblos en los contextos nacionales y debilita su posición en la lucha del movimiento indígena internacional, pues la perspectiva mercantilista con la que se aborda el desarrollo deja de lado planteamientos alternativos que los pueblos indígenas pretenden apuntalar en instrumentos jurídicos internacionales, como la libre determinación, la autonomía, la consulta y el consenso.

De esta forma inicia la década de 2000 para los pueblos indígenas, con el proceso de la Declaración de los Pueblos Indígenas en impase y con pocas expectativas para el Foro Permanente de los Pueblos Indígenas (Carmen, 2009: 88-90). El paulatino cierre de ambos espacios se convierte en la trinchera del movimiento indígena internacional y desde ahí perfilan la estrategia de la lucha por la Consulta Previa e Informada y el Consenso en todos los aspectos de la vida de los pueblos indígenas[25] (Forum Conference, 2011). En la región, otras propuestas van tomando forma, como la revitalización de la lucha por la autonomía, y en los últimos años la confluencia entre los pueblos indígenas y el ecosistema en la armonía del Buen Vivir, así como la lucha por los territorios y la resignificación de los planteamientos campesinos.

A continuación se explica cómo se ha desarrollado esta dinámica en Guatemala y cómo ha afectado la proyección internacional de los pueblos indígenas guatemaltecos.

---

25 Comunicación personal con Henry Minde, profesor de historia de la Universidad de Tromso, Noruega, en octubre de 2006.

Cooperación internacional, neoliberalismo y multiculturalismo en Guatemala

A lo largo de la década de 1990, especialmente en la segunda mitad de la misma, un actor que había pasado casi desapercibido en la escena nacional empieza a tomar mucha más fuerza y a marcar en buena medida el ritmo de los movimientos sociales: la cooperación internacional. Su fuerte impacto en las crisis de instancias indígenas como la Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA) se debió a varios factores, entre los que resalta que el tema indígena se volvió sumamente atractivo para los cooperantes (Bastos y Camus, 2006). El flujo de capital que las ONG internacionales y agencias de gobiernos extranjeros dieron para el activismo en la COPMAGUA fue más alto de lo que esta coordinadora administrativamente podía manejar, sumando otro factor que desembocaría en la crisis posterior a la consulta popular en 1999. A partir de este momento, se observaría que la alta dependencia de los movimientos sociales hacia la cooperación internacional llega en determinados momentos a provocar que ésta impusiera una agenda específica y además guiara los caminos de las demandas sociales.

Es decir, en Guatemala es moneda de uso corriente el hecho de que los fondos de cooperación internacional van a dar vida a las expresiones indígenas, pues, a diferencia de décadas pasadas, como narra Demetrio Cojtí Cuxil: “el movimiento se sostenía por colaboraciones de sus miembros, además, en las reuniones nos tocaba dormir en escuelas o en cualquier lugar pues el ánimo de participar no era por los fondos sino por un interés real en la lucha del pueblo maya” (E6).

Incluso genera desconcierto que a mayor flujo de cooperación internacional pareciera que las expresiones sociales han ido perdiendo su capacidad de articulación. Como Rolando López Godínez señala con sorpresa cuando afirma que “en la actualidad hay casi quinientas ONG indígenas que desarrollan cualquier cantidad de proyectos para la cooperación internacional, pero por otro lado no podría decirle que hoy exista una verdadera propuesta de un movimiento maya” (E13).

Es posible entender cómo es que los cooperantes han cambiado en buena medida sus objetivos de inversión. Al respecto, Carlos Chex señala enfáticamente que “la cooperación internacional no dará más dinero para movilizaciones sino que ahora trabaja en proyectos de desarrollo y formación de competencias, pues la protesta, las mantas, la pintura y la movilización no será pagada más con fondos de cooperantes, ahora quieren ver resultados” (E5).

Es evidente que en Guatemala, a partir de la década de 1990, este nuevo actor ha entrado a transformar el panorama.

Los mayas y el Estado

A partir del 2000, la cooperación internacional en Guatemala adopta otras formas de acción. Por un lado, aparece un nuevo actor para triangular los fondos de la cooperación internacional que es el Estado y la generación de una institucionalidad en su seno, ejecutada por representantes indígenas con trayectoria en el movimiento maya. Por otro lado, se puede ver que se fomenta la figura del "experto" internacional, dando lugar a la contratación de líderes o expertos indígenas en organismos financieros internacionales como el BM, el BID o incluso en organismos de desarrollo como el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).[26]

La presencia maya en el Estado no era nueva, sin embargo, sí hubo un incremento considerable en cuanto a funcionarios públicos y embajadores. Este vínculo existía desde finales de la década de 1980, cuando varios representantes indígenas unieron fuerzas para mover al Estado a crear una institucionalidad a favor de los pueblos (Bastos y Camus, 1996). De esta forma, se crean varios fideicomisos para la inversión social. En 1994 se da la creación en el Ministerio de Trabajo de un comité en pro de la ratificación del Convenio 169. Tal postura fue abanderada por la Asamblea del Pueblo Maya (APM), organización que aglutinó a quienes creían en esta propuesta y que se vio fortalecida por la presencia de representantes indígenas importantes como Rigoberta Menchú y Juan León (Brett, 2006).

El Frente Republicano Guatemalteco (FRG) y el Fondo Monetario Internacional (FMI)

Ninguna de las iniciativas presentadas en la década de 1990 para la negociación con el Estado de Guatemala prevé lo que sucedería a finales de la década, cuando la multiculturalidad es integrada como eje transversal en el año 2000 con el gobierno de Alfonso Portillo y el Frente Republicano Guatemalteco (FRG).

La integración de estos temas y la importancia que se les brinda en la política pública durante el gobierno del FRG resultan contradictorias, principalmente si se observan algunos hechos como el triunfo del NO en la consulta popular realizada en 1999. En buena medida, las reformas constitucionales no fueron ratificadas por la reacción de grupos conservadores de la política nacional, entre ellos el mismo FRG liderado por el ex presidente de facto Efraín Ríos Montt. En 1999, el FRG, con Portillo a la cabeza y Ríos Montt como el poder tras el presidente, gana las elecciones nacionales. Categóricamente, Ríos Montt plantea que su gobierno sería

26 Esto con el objetivo de revisar si los pueblos indígenas están siendo representados en sus líneas de trabajo e inversión. Será de preguntarse si más allá de la legitimidad que se da a las propuestas existe un verdadero sentido de consenso de igual a igual entre los pueblos indígenas (sus expertos) y los organismos internacionales.

un borrón y cuenta nueva con lo que había alcanzado Álvaro Arzú para los Acuerdos de Paz, especialmente con lo relacionado al AIDPI (Warren, 2002).

Esta animadversión incluso era evidente en los reportes que se enviaban a la OIT en relación con su Convenio 169, pues los primeros informes de cumplimiento que el gobierno de Portillo envió en el año 2000 manifestaban una abierta indiferencia ante el Comité de Expertos de la OIT (Rangel, 2005).

Sin embargo, esta situación sufriría un cambio que podría considerarse contradictorio con la posición del FRG cuando en el año 2000 integran a su Gabinete a un considerable número de mayas, quienes en su mayoría anteriormente activaban en las Comisiones Paritarias derivadas de los Acuerdos de Paz.[27] De igual forma, los reportes a la OIT empezaron a cambiar y a citar las cosas que hacía el Gobierno a favor de los pueblos indígenas (*Ibid*.). Si bien existía un rostro amigable por parte del presidente Portillo hacia los pueblos indígenas, esta tendencia no explica por completo la situación, ya que su influencia en las decisiones del Gobierno en buena medida era eclipsada por una estructura partidaria que movilizaba otros intereses más pragmáticos y económicos.

Es imposible comprender este cambio de actitud en un plano nacional, pero, si se observan algunos detalles del relacionamiento del nuevo gobierno con los entes financieros internacionales, las acciones cobran sentido.

Para el año 2002, el "Grupo Consultivo" que integra a los donantes internacionales para Guatemala sugiere que el gobierno de Portillo le pida al Fondo Monetario Internacional (FMI) un Acuerdo *Stand By*. Éste garantiza que el país posee la estabilidad macroeconómica para recibir préstamos; asimismo, uno de los requisitos para poder recibir esta cooperación era la posesión de una estrategia para la reducción de la pobreza que fuera consensuada entre los diferentes sectores, en consonancia con las metas del milenio.[28] En este sentido, el monitoreo sobre Guatemala que hacían la OIT y las demás instancias de derechos humanos radicadas en el país exigía una mayor participación de los indígenas como condición para alcanzar las metas y objetivos del milenio.

El gobierno del FRG convocó a algunos mayas para transformarlos en funcionarios públicos. En algunos casos, los activistas presentaron condiciones para su incorporación, aunque la mayoría en planos simbólicos, como el uso de traje o incluso el uso de idiomas en algunas reuniones. En otros, encontraron una respuesta bastante positiva, pues varios activistas pretendían un trabajo en el Gobierno y no repararon en condiciones para aceptar los puestos.

---

27 Entre ellos están: Demetrio Cojtí Cuxil –viceministro de Educación–, Otilia Lux –ministra de Cultura y Deportes–, Virgilio Alvarado –viceministro de Cultura y Deportes–, Miguel Ángel Recancoj –viceministro de Cultura y Deportes–, José Us –viceministro de Agricultura–, Aroldo Quiej –ministro de Ambiente–, Miguel A. Velasco –embajador en Suecia–, Aura M. Otzoy –embajadora en Noruega–, catorce diputados y otro buen número de funcionarios públicos (Cojtí Cuxil, 2005).

28 Véase <http://www.imf.org/external/np/exr/facts/spa/pdf/mdgs.pdf>, último acceso 12 de octubre de 2011.

A pesar de lo simbólico de las condiciones de los mayas, en el caso de Juan León resultaron beneficiosas para el movimiento indígena internacional. “Una de las condiciones que presenté fue tener autonomía en cuanto a las decisiones y planteamientos que presentaría como representante de Guatemala en las discusiones de la Declaración Borrador de los Pueblos Indígenas en la ONU” (E19). En el 2004, León junto con representantes mexicanos lograron restablecer el proceso de la ratificación que había sido bloqueado por varias delegaciones africanas, Estados Unidos y algunos otros países (Carmen, 2009).

Regresando a los resultados que perseguía el gobierno de Portillo, sus expectativas fueron cumplidas cuando en el 2002 recibió US$1,296.40 millones en concepto de préstamo blando. En su orden, el mayor cooperante multilateral fue el BID, el BM, la Unión Europea (UE) y los cooperantes bilaterales Estados Unidos, Noruega, Japón, Canadá y Suiza (Donis, 2002: 87-88).

Estas acciones pueden explicar una parte del proceso; sin embargo, no se debe dejar de tomar en cuenta que hay acciones de los mayas que entran al Estado con resultados positivos para favorecer su participación. Por ejemplo, la creación de instancias de coordinación indígena dentro del Estado, así como la incidencia de representantes indígenas como Juan León en la creación de instancias especiales derivadas de los alcances jurídicos del pueblo maya, tal es el caso de la creación de la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas en Guatemala (CODISRA), resultado de las negociaciones con el presidente Alfonso Portillo.

Como Édgar Gutiérrez afirma:

> “Al concluir la reunión, uno de los líderes, gestor de la misma, el k’iche’ Juan León, me abordó: ‘A partir de este fracaso podemos construir’ […]. De este ‘fracaso’ salieron iniciativas interesantes: la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo (Codisra), la inclusión de un representante de la corriente indígena que había quedado fuera del Programa Nacional de Resarcimiento y el ingreso de líderes indígenas con experiencia internacional en Relaciones Exteriores. […] Cuando llegué a Cancillería (12/02) la semilla de la Codisra encontró ahí un nido. Los comisionados presidenciales tuvieron rango de embajadores; la clausurada Escuela de Diplomacia fue su sede, y abrieron un horizonte en el servicio diplomático” (*elPeriódico*, Opinión, 18 de febrero de 2008).

Los caminos de la lucha maya internacional

Como se explicaba en el apartado anterior, la lucha de los pueblos indígenas guatemaltecos en el plano internacional iría tomando varios caminos, aunque las principales corrientes serán dos. Por un lado encontramos a los que se podrían llamar “institucionales”, que son los mayas que han participado en el Estado y lo representan en la esfera internacional como una diplomacia oficial. De igual manera,

estarían los representantes en organismos internacionales, quienes funcionan como expertos indígenas internacionales. Por el otro lado están los indígenas que se han vinculado a otros tipos de lucha que se libran desde la sociedad y quienes van en contra del neoliberalismo. Además de utilizar el Buen Vivir como elemento discursivo, luchan por él en una alianza latinoamericana con los demás pueblos indígenas, grupos ecologistas, feministas y campesinos.

Esta última tendencia se ha desarrollado con fuerza en la última década y, además, ha generado importantes vínculos internacionales por medio de las cumbres y foros sociales. En las arenas políticas, la elección de Evo Morales como presidente de Bolivia ha servido de ejemplo de lucha. Hoy en día, la lucha de este grupo de indígenas se enfoca en el rechazo a la minería, la explotación petrolera y de otros minerales. Este retorno a lo comunitario se ha visto favorecido en los últimos años con el derecho a la consulta previa e informada y, de igual forma, ha vinculado a las comunidades con un andamiaje jurídico internacional mediante el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, instrumentos que dan legitimidad a las demandas de los pueblos y que hoy más que nunca evidencian que existe una gran comunidad indígena internacional.

Bibliografía

Adams, Richard y Santiago Bastos (2003) *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000* (Guatemala: CIRMA).

Anaya, James (2005) *Los pueblos indígenas en el derecho internacional* (España: Editorial Trotta / Universidad Internacional de Andalucía).

Arias, Arturo (1985) "El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983" en Daniel Camacho y Rafael Menjívar (coords.) *Movimientos Populares en Centroamérica* (Costa Rica: EDUCA/FLACSO/IISUNAM/UNU).

Asbjørn, Eide (2009) "The Indigenous Peoples, the Working Group on Indigenous Populations and the Adoption of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples" en Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen (eds.) *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Document 127 (Copenhagen, Dinamarca: IWGIA), págs. 32-47.

Barre, Marie Chantal (1982) "Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina, 1940-1980" en Guillermo Bonfil, Domingo Verissimo, Mario Ibarra, Julio Tumiri, Stefano Varese *et al*. *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio* (Costa Rica: FLACSO).

—————— (1983) *Ideologías indigenistas y movimientos indios* (México: Siglo XXI).

Barrera G., Augusto (2001) *Acción colectiva y crisis política: el movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa* (Ecuador: Abya Yala).

Bastos, Santiago (comp.) (2008) *Multiculturalismo y futuro en Guatemala* (Guatemala: FLACSO / OXFAM).

Bastos, Santiago y Manuela Camus (1995) *Abriendo caminos: las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el acuerdo de derechos indígenas* (Guatemala: FLACSO).

—————— (1996) *Quebrando el silencio: organizaciones del pueblo maya y sus demandas, 1986-1992*. 3ra. edición (Guatemala: FLACSO).

—————— (2006) *Entre el mecapal y el cielo: desarrollo del movimiento maya en Guatemala* (Guatemala: FLACSO).

Bengoa, José (2007) *La emergencia indígena en América Latina*. 2da. edición (Chile: Fondo de Cultura Económica).

Bonfil Batalla, Guillermo (1981) *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina* (México: Editorial Nueva Imagen).

Bonfil Batalla, G. y Rodríguez, N. J. (1981) *Las identidades prohibidas: situación y proyectos de los pueblos indios de América Latina* (Tokio, Japón: Universidad de las Naciones Unidas).

Borchgrevink, Axel y Sariah Acevedo *et al*. (2007) *Evaluation of the Development Cooperation through Norweigian NGOs in Guatemala* (Oslo, Noruega: NIBR-NUPI).

Brennan, Frank (1993) "Self Determination: The Limits of Allowing Aboriginal Communities To Be a Law unto Themselves" en *Indigenous Peoples: Issues for the Nineties* (University of New South Wales (UNSW) Law Journal) Vol. 16, No. 1, págs. 245-264.

Bretón, Victor (2007) "A vueltas con el neo-indigenismo etnófago: la experiencia de Prodepine o los límites del multiculturalismo neoliberal." En: Íconos, 29. Revista de Ciencias Sociales (Ecuador: FLACSO) págs. 95-104

Brett, Roddy (2006) *Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala, 1985-1996* (Guatemala: F&G Editores).

Brysk, Alison (2000) *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America* (California: Stanford University Press).

Burguete Cal y Mayor, Araceli (2008) "Cumbres indígenas en América Latina: *Cambios y continuidades en una tradición política*. A propósito de la III Cumbre Continental Indígena en Guatemala". En <http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/resistencia-poder.htm#_edn1>, último acceso 2 de marzo de 2011.

Burguete Cal y Mayor, Araceli y Margarito Ruiz (1994) "Hacia una carta universal de derechos de los pueblos indígenas" en José Ordóñez Cifuentes, *Derechos indígenas en la actualidad* (México: IIJ, UNAM), págs.117-160.

Burguete Cal y Mayor, Araceli y Miguel Gómez Gómez (2008) "Multiculturalismo y gobierno permitido en San Jaun Cancuc, Chiapas: tensiones intracomunitarias por el reconocimiento de 'autoridades tradicionales'" en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS/FLACSO-Ecuador/FLACSO-Guatemala).

Cabarrús, Carlos R. (1998). *Lo maya: ¿una identidad con futuro?* (Guatemala: CEDIM/FAFO).

Carmen, Andrea (2009) “International Indian Treaty Council report from the battle field- the struggle for the Declaration” en Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen (eds.) *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Document 127 (Copenhagen, Dinamarca: IWGIA), págs. 86-95.

Centro Rolando Morán (2008) *Construyendo caminos: Tres documentos históricos de la guerrilla guatemalteca* (Guatemala: Centro Rolando Morán).

Charters, Claire y Rodolfo Stavenhagen (2009) “The UN Declaration on the Right of Indigenous Peoples” en Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen (eds.) *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Document 127 (Copenhagen, Dinamarca: IWGIA), págs. 10-15.

Cojtí Cuxil, Demetrio (1997) *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El movimiento maya en Guatemala* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

—————— (2005) *La difícil transición al Estado multinacional: el caso del Estado monoétnico de Guatemala* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

Daes A., Erica-Irene (2009) “The Contribution of the Working Group on Indigenous Populations to the Genesis and Evolution of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples” en Claire Charters & Rodolfo Stavenhagen (eds.) *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Document 127 (Copenhagen, Dinamarca: IWGIA), págs. 48-77.

De Frutos, David (2005) *Rigoberta Menchú* (España: EDIMAT).

Díaz-Polanco, Héctor (2006) *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia* (México: Siglo XXI Editores).

Donis M., Claudia Yolanda (2002) “El rol del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional en la reducción de pobreza en Guatemala: especialmente en la población indígena, 1996-2001”. Tesis de licenciatura. ECP, USAC. Guatemala.

Dosal, Paul (2005) *El ascenso de las élites industriales en Guatemala, 1871-1944* (Guatemala: Editorial Piedra Santa).

Esquit, Édgar (2003) “Caminando hacia la utopía: la lucha política de las organizaciones mayas y el Estado” en *Reflexiones* (Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos) No. 4.

—————— (2010) “Movilización política en Comalapa en la era de la paz: identidades, memorias y autodeterminación indígena en la localidad” en Bastos Santiago y Roddy Brett (comps.) *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)* (Guatemala: F&G Editores).

Falla, Ricardo (2007) *Quiché rebelde: estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. 3a reimpresión (Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos).

Fischer, Edward y R. McKenna Brown (eds.) (1999) *Rujotayixik ri Maya' b'anob'al. Activismo cultural Maya* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

Flores Alvarado, Humberto (1993) *Movimiento Indígena en Guatemala: diagnóstico y expresiones de unidad* (Guatemala: INIAP / Friedrich Ebert Stiftung).

Frühling, Pierre, Miguel González y Hans Petter Buvollen (2007) *Etnicidad y nación: el desarrollo de la autonomía de la costa atlántica de Nicaragua* (Guatemala: F&G Editores).

Fukuyama, Francis (2004) *La construcción del Estado: hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*. Traducción de María Alonso (Barcelona, España: Ediciones B).

Gálvez Borrell, Víctor (coord.) (1997) *¿Qué sociedad queremos?: Una mirada desde el movimiento y las organizaciones mayas* (Guatemala: FLACSO).

Gil, Oren (2008) "The Transnational Indigenous Peoples' Movement at the United Nations: Campaigning for Indigenous Rights and the Spillover Effect". International Studies Association (ISA). En <http://www.allacademic.com//meta/p_mla_apa_research_citation/2/5/4/2/4/pages254240/p254240-1.php>. Consultado el 1 de mayo de 2009.

Guzmán Böckler, Carlos (1975) *Colonialismo y revolución* (México: Siglo XXI Editores).

Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert (2009) *Guatemala: una interpretación histórico-social*. 8ª edición (Guatemala: MAYAGRÁFICA).

Hale, Charles (2007) *"Más que un indio": ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala* (Guatemala: AVANCSO).

Jentoft, Svein, Henry Minde y Ragnar Nilsen (eds.) (2003) *Indigenous Peoples: Resource Management and Global Rights* (Delft, Holanda: Eburon).

Johnson, Bruce (1970) *Crecimiento y cambio de la Iglesia católica guatemalteca, 1944-1966*. Estudios Centroamericanos No. 6. (Guatemala: Seminario de Integración Guatemalteca, Editorial "José Pineda Ibarra").

Johnson, Troy R. (1996) "Roots of Contemporary Native American Activism" en *American Indian Culture an Research Journal*, Vol. 20, No. 2.

Jonas, Susanne (2000) *De centauros y palomas: el proceso de paz guatemalteco* (Guatemala: FLACSO).

Kaldor, Mary (2003) *Global Civil Society: An Answer to War* (Inglaterra, Cambridge: Polity Press).

Keohane, Robert y Joseph Nye (1988) *Poder e interdependencia: la política mundial en transición* (Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Latinoamericano).

Le Bot, Yvon (1997) *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)* (México: Fondo de Cultura Económica).

León, Osvaldo, Sally Burch y Eduardo Tamayo (2001) *Movimientos sociales en la red* (Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información (ALAI)).

Macleod Howland, Morna (2008) "Luchas político-culturales y auto-representación maya en Guatemala". Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

MacKay, Fergus (2002) *A Guide to Indigenous Peoples Rights in the International Labour Organization* (Inglaterra: Forest Peoples Programme).

Manuel, George y Michael Posluns (1974) *The Fourth World: An Indian Reality* (Ontario: Collier-Macmillan Canada).

Martí i Puig, Salvador (2003) *Sobre la emergencia y el impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina: algunas claves interpretativas desde lo local y lo global* (Barcelona, España: CIDOB).

Martínez Peláez, Severo (1994) *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. 13ª edición (México: Ediciones en Marcha).

Menchú, Rigoberta (1999) "Los derechos de los pueblos indígenas" en José Emilio Ordóñez Cifuentes (coord.) *Pueblos indígenas y derechos étnicos*. VII Jornadas Lascasianas (México: UNAM), págs. 9-16.

Minde, Henry (2003) "The Challenge of Indigenism: The Struggle for Sami Land Rights and Self-Government in Norway, 1960-1990" en Svein Jentoft, Henry Minde y Ragnar Nilsen (eds.) *Indigenous Peoples: Resource Management and Global Rights* (Delft, Holanda: Eburon).

Otero, Gerardo (2004) "Global Economy, Local Politics: Indigenous Struggles, Civil Society and Democracy" en *Canadian Journal of Political Science* (Canada) Vol. 37, No. 2.

Pastor Ridruejo, José Antonio (2010) *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*, 14ª edición (Madrid, España: Tecnos).

Plant, Roger (1999) “Los derechos indígenas y el multiculturalismo latinoamericano: lecciones del proceso de paz en Guatemala” en Willem Assies, Gemma van der Haar, André Hoekema (eds.) *El reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina* (México: El Colegio de Michoacán), págs. 57-97.

Rangel, Pablo (2005) “The Unfinished Mision: The History of the ILO Convention 169 Concerning Indigenous Peoples in Guatemala”. Tesis de maestría. Universidad de Tromsø, Noruega.

Rodríguez, Nemesio (1988) “Los movimientos indios y sus planteamientos” en Rodolfo Stavenhagen, con la colaboración de Tania Carrasco *et al*., *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina* (México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos / Colegio de México).

Sáenz de Tejada, Ricardo (2003) “El pueblo maya en Guatemala: El surgimiento de un sujeto político (1950-2000)”. Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.

—————— (2005) *Elecciones, participación política y pueblo maya en Guatemala* (Guatemala: INGEP, URL/ASDI).

Sandoval, Miguel A. (2000) *Ch’ipil Li’inem. La paz precaria: notas sobre un proceso de paz inconcluso* (Guatemala: Editorial Cholsamaj).

—————— (2008) *De Iximché a Iximché: el recorrido reciente de las luchas indígenas*. Cuadernos del Presente Imperfecto, No. 7 (Guatemala: F&G Editores).

Sanford, Victoria (2009) “La masacre de Panzós: etnicidad, tierra y violencia en Guatemala” (Guatemala: F&G Editores)

Santamaría, Ángela (2008) *Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena: un estudio del caso colombiano* (Colombia: CEPI, UR).

Schirmer, Jennifer (1999) “Intimidades del proyecto político de los militares en Guatemala.” (Guatemala: FLACSO)

Stavenhagen, Rodolfo (2000) *Conflictos étnicos y Estado nacional* (México: Siglo XXI/UNAM).

Stoll, David (2008) “Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos pobres” (España: Unión Editorial)

Taracena Arriola, Arturo *et al*. (2004) *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1944-1985*. Colección ¿Por qué estamos como estamos? (Guatemala: CIRMA).

Toussaint, Mónica (2007) “Centroamérica: entre la guerra y la paz, del pacto de Corinto a los Acuerdos de Esquipulas” en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* (Universidad Autónoma de México) No. 45, págs. 157-192.

Uk'u'x B'e (2005) *El movimiento maya: sus tendencias y transformaciones (1980-2005)* (Guatemala: Asociación Maya Uk'u'x B'e).

Van Cott, Dona Lee (2002) "Constitutional Reform in the Andes: Redefining Indigenous State Relations" en Rachel Sieder (ed.) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity, and Democracy* (New York: Palgrave Macmillan).

Warren, Kay (1998) *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala* (New Jersey: Princeton University Press).

Willemsen Díaz, Augusto (2009) "How Indigenous Peoples' Rights Reached the UN" en Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen (eds.) *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Document 127 (Copenhagen, Dinamarca: IWGIA), págs. 16-31.

Revistas:

Boletín No. 1, Vol. 1, IWGIA, marzo 1981

Comité Nacional de Emergencia (24/02/1976) *Revista Terremoto ´76*. Publicación Única.

Envío No. 59, may. 1986.

Envío No. 83, abr. 1988.

Envío No. 87, sep. 1988.

Nueva Sociedad No. 48, may.-jun. 1980.

Revista Ixim No. 1, Año 1, oct. 1977.

Revista Ixim No. 11, Año 1, ago. 1978.

Revista Ixim No. 12, Año 1, sep. 1978.

Revista Ixim No. 16, Año 1, ene. 1979.

Revista Ixim No. 19, Año 2, abr. 1979.

Revista Ixim No. 2, Año 1, oct. 1977.

Revista Ixim No. 20-21, Año 2, may.-jun. 1979.

Revista Ixim No. 24-25, Año 2, sep-oct. 1979.

Revista Ixim No. 7 Año, 1 abr. 1978.

Revista Ixim No. 8 Año, 1 may. 1978.

Revista Ixim No. 9 y 10, Año 1, jun.-jul. 1978.

Documentos:

Alto Comisionado de los Derechos Humanos (ACNUDH) Resolución 56/40 19 de diciembre de 2001.

CIDH-OEA (1981) Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en la República de Guatemala.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) (1999) *Guatemala, memoria del silencio* (Guatemala: CEH).

CORPI (1978) "Manifiesto del Consejo Regional de Pueblos Indígenas de Centroamérica, México y Panamá" en Guillermo Bonfil Batalla (1981) *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina* (México: Editorial Nueva Imagen).

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Informe No. 7/07 del 27 de febrero de 2007.

Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. ONU E/CN4/sub2/1986/7, de 1986.

GRECO (Grupo de Estudios del Crecimiento Económico Colombiano) (1999a) "El crecimiento económico colombiano: aspectos globales" en *Borradores de Economía* (B. de la R.), No. 134.

Sichar Moreno, Gonzalo (2000) *Masacres en Guatemala: los gritos de un pueblo entero* (Guatemala: Grupo de Apoyo Mutuo (GAM)).

Minde, Henry (2002) Ensayo: "Experiencia del Pueblo Sami y el Convenio 169". Dado en la ciudad de Guatemala, el 24 y 25 de abril de 2002, en la conferencia: Desafíos Políticos de los Pueblos Indígenas de Guatemala: cambios en la Ley Electoral y compromisos del Estado derivados de la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Ciudad de Guatemala.

Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE) (2005) "The Paris Declaration on Aid Effectiveness and the Accra Agenda for Action". OCDE. En <http://www.oecd.org/dataoecd/11/41/34428351.pdf>, último acceso 2 de octubre de 2011.

Sanders, Douglas (1977) *The Formation of the World Council of Indigenous Peoples*. Document No. 29 (Copenhagen, Dinamarca: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)).

Tribunal Permanente de los Pueblos, Sesión Guatemala. Madrid, del 27 al 31 de enero de 1983 (Madrid: IEPALA, 1988).

V Foro Nacional "Presidenciables y el Pueblo Maya, Elecciones 2007". Agenda Política: El Pueblo Maya y el Estado Guatemalteco, 2008-2012. Guatemala 8 de agosto 2007. En < http://eeas.europa.eu/delegations/guatemala/documents/more_info/virtual_library/agenda_es.pdf>.

Otros:

Fernández Fernández, José M. (2009) "Movimientos indígenas" en Román Reyes (dir.) *Diccionario crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*, Tomo 1/2/3/4, Ed. Plaza y Valdés, Madrid-México. En <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/M/mov_indigenas.htm>, último acceso 20 de mayo de 2011.

Zurbriggen, Cristina (2008) "La nueva agenda del desarrollo: ¿Dónde queda el Estado?" en *Revista Nueva Sociedad* (Argentina). En <http://www.nuso.org/upload/estado/Zurbriggen%20documento%20base.pdf>, último acceso 10 de septiembre de 2011.

Forum Conference 2011: Introduction. "*Stakes* Replacing *Rights* – New Pathways for Indigenous Peoples in Development Cooperation?" University of Tromso, Norway. En <http://www2.uit.no/ikbViewer/page/ansatte/organisasjon/artikkel?p_document_id=254119&p_dimension_id=95676&p_menu=42432&p_lang=2>, último acceso 10 de septiembre de 2011.

Listado de entrevistas

(E1) Anita Felicia Tzec, 12 de noviembre de 2009.

(E2) Augusto Willemsen Díaz, mayo de 2004.

(E3) Augusto Willemsen Díaz, 8 de mayo de 2010.

(E4) Carlos Batzin, 19 de mayo de 2010.

(E5) Carlos Chex, 2 de noviembre de 2009.

(E6) Demetrio Cojtí, 12 de noviembre de 2009.

(E7) Domingo Hernández, 3 de mayo de 2010.

(E8) Francisco Calí, 7 de abril de 2010.

(E9) Gustavo Meoño, 16 de marzo de 2010, 6 y 14 de abril de 2010.

(E10) José Roberto Morales, 30 de marzo de 2010.

(E11) Miguel Ángel Sandoval, 3 de mayo de 2010.

(E12) Phil Mullen, 4 de marzo de 2010.

(E13) Rolando López Godínez, 12 de marzo de 2010.

(E14) Virgilio Alvarado, 9 de noviembre de 2009.

(E15) José Serech, diciembre de 2010.

(E16) Juan Tiney, septiembre de 2011.

(E17) José Roberto Morales, septiembre de 2011.

(E18) Domingo Hernández, septiembre de 2011.

(E19) Juan León (electrónica), enero de 2011.

CAPÍTULO XVI

Izquierda revolucionaria y población indígena en Guatemala (1946-1972)

Gabriela Escobar Urrutia*

* Gabriela Escobar. Guatemalteca. Licenciada en antropología por la Universidad de San Carlos de Guatemala. Obtuvo la especialidad en antropología política en la UAM-Iztapalapa, México con el trabajo "Miradas antropológicas a la diferencia y la desigualdad en Guatemala"; la maestría en ciencias antropológicas en la misma universidad con la tesis "Pensar la antropología latinoamericana a partir de la teoría de Pierre Bourdieu." Actualmente se encuentra en la fase final del doctorado en ciencias antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolita, Iztapalapa, México con un trabajo sobre la historia de la antropología guatemalteca entre los años cuarenta y setenta. Recientemente finalizó un libro sobre la vida y obra del antropólogo Joaquín Noval. Entre sus temas de investigación se encuentran: cultura y violencia juvenil, historia de la guerra e indigenismo en Guatemala.

En las últimas dos décadas se ha vuelto un lugar común, juzgar el pensamiento que la izquierda revolucionaria guatemalteca produjo en el siglo pasado en torno a la población indígena como poco desarrollado, dogmático y economicista. A contracorriente de este enfoque, el presente ensayo busca mostrar la variedad y complejidad de las reflexiones e interpretaciones de esta corriente política respecto a esta cuestión; pero sobre todo, su carácter desafiante y desestabilizador con respecto al racismo prevaleciente.

Este ensayo es un recorrido a través de las interpretaciones que los intelectuales y organizaciones de la izquierda revolucionaria elaboraron entre las décadas de 1940 y 1970 en torno a la situación de la población indígena en la sociedad guatemalteca, su rol en el proceso revolucionario y su destino. Entendemos por izquierda revolucionaria a los distintos sectores y agrupaciones políticas que, inspirados en alguna de las vertientes del marxismo, así como en las experiencias de las revoluciones rusa, cubana, china, vietnamita y argelina, se propusieron abolir en el corto o mediano plazo las relaciones capitalistas, a partir de un movimiento sustentado en la organización de los obreros, los campesinos y los sectores medios. Además del horizonte teórico marxista, esta corriente política se nutrió del pensamiento antropológico que intelectuales extranjeros y nacionales desarrollaron a partir de los años treinta y, por supuesto, de sus propias observaciones e interacciones con la población indígena. Dado el carácter contestatario de sus objetivos, las organizaciones revolucionarias fueron proscritas y sus militantes perseguidos, asesinados o desaparecidos. Por ello, gran parte de sus producciones intelectuales fueron concebidas en condiciones de clandestinidad o en el exilio.

Trabajaremos fundamentalmente con documentos oficiales de las organizaciones revolucionarias y de sus intelectuales orgánicos representativos. Las organizaciones a considerar son: el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), la guerrilla Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) y los grupos disidentes de esta última, que dieron posteriormente nacimiento a las guerrillas Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y Organización del Pueblo en Armas (ORPA). En cuanto a los intelectuales, nos ocuparemos principalmente de: Víctor Manuel Gutiérrez, Alfredo Guerra Borges, Joaquín Noval, Aura Marina Arriola y Ricardo Ramírez. También se harán referencias a Otto René Castillo, Jaime Díaz Rozzotto, Arqueles Morales, Luis Cardoza

y Aragón, Severo Martínez Peláez, Carlos Guzmán Böckler, Jean-Loup Herbert y Rodrigo Asturias. La mayor parte de ellos provenía de la pequeña burguesía mestiza de la capital u otras ciudades del país, condición que les permitió acceder a niveles de educación superiores a los del promedio de la población. Su origen social, la obtención de becas de estudio y/o a los requerimientos de su militancia, los llevaron a viajar con frecuencia al extranjero y/o a vivir fuera de Guatemala durante un tiempo considerable. Todas estas condiciones, de las cuales estaba excluida prácticamente la totalidad de los indígenas y la mayor parte de la población mestiza, les facilitaron adquirir posiciones de liderazgo político e intelectual dentro de la izquierda revolucionaria. Resta decir que su pensamiento no puede comprenderse como un producto puramente individual ni teórico, ya que se desarrolló como parte de proyectos políticos colectivos y al compás de una militancia activa.

Las primeras reflexiones de los comunistas sobre el campesinado indígena (1928-1932)

En la Conferencia Comunista Latinoamericana celebrada en Buenos Aires en 1929, José Carlos Mariátegui presentó la ponencia "El problema de las razas en América Latina", donde argumentó que "la cuestión indígena" debía comprenderse fundamentalmente como un asunto de relaciones de clase por lo que su solución estaba directamente ligada a la implementación de cambios profundos en la tenencia de la tierra. Mariátegui se opuso a la política de promoción de naciones indígenas autónomas planteada por la Internacional Comunista (Comintern), llamando en cambio a formar un gobierno de los trabajadores y los campesinos representativo de todas las razas (Mariátegui, 1929). Su propuesta provocó polémica en la Conferencia, rechazando la mayoría de los delegados su propuesta y adhiriéndose al programa de la Comintern (Becker, 2002: 192, 204; Ferreyra, s.f). La reacción del Partido Comunista de Guatemala (PCG) fue más bien neutra; su delegado se limitó a comentar que esta organización no había logrado penetrar en territorio indígena y a proporcionar algunos datos sobre los indígenas guatemaltecos: constituían 75% de los habitantes de todo el país, eran analfabetos en un 70% y en ellos estaba "arraigada la cuestión clerical [...]" (Taracena, 2010). Actitud similar habían sostenido los comunistas guatemaltecos en el VI Congreso de la Internacional Comunista celebrado en Moscú el año anterior: evitaron pronunciarse frente a la provocadora intervención del delegado mexicano respecto a que en Centroamérica la "cuestión nacional" estaba ligada a un problema colonial, por lo que, además de ofrecerle tierra a los 25 millones de indígenas que ahí habitaban, también debía otorgárseles el derecho de administrar sus propias culturas. Posición distinta pero poco representativa fue la asumida por el delegado guatemalteco al Congreso de la Asociación Continental Americana –de filiación anarquista– celebrado en Buenos Aires en 1929: opinó que era necesario "tomar en cuenta el espíritu de rebeldía ingénita"

existente entre las masas campesinas indígenas (citado por Taracena, 2010). Quizás éste sea un primer antecedente en el discurso de la izquierda guatemalteca, de la idea del carácter intrínsecamente revolucionario del campesinado indígena, argumento desarrollado con mayor fuerza cerca de cuatro décadas después por algunas de sus vertientes.

Ahora bien, entre finales de los años veinte y principios de los años treinta, como consecuencia de la crisis económica mundial, se generó en El Salvador y Guatemala cierta movilización campesina, la cual impulsó a los partidos comunistas de ambos países a establecer contactos políticos con este sector, incluyendo a la población indígena.[1] Sin embargo, en el caso del PCG una serie de factores impidió la consolidación de su relación con estos sectores: en primer lugar, la menor envergadura de las movilizaciones campesinas del lado guatemalteco en razón del impacto diferenciado de la crisis de 1929 en cada país; en segundo lugar, la carencia de cuadros para ser enviados por el PCG al campo; en tercero, los prejuicios de los militantes comunistas, mayoritariamente mestizos y urbanos, respecto a la relevancia política de la población campesina e indígena (Taracena, 2010); y, por último, las barreras lingüísticas entre los comunistas que sólo hablaban español y el campesinado indígena que hablaba otros idiomas. Si es que los comunistas guatemaltecos se encaminaban a impulsar la alianza obrero-campesina –que ya aparecía en sus planes– y si es que las labores en torno a este objetivo los llevarían a iniciar una reflexión sistemática respecto de la población indígena, la aguda campaña de represión gubernamental acabó con esta posibilidad y la pospuso por más de quince años.[2]

La reforma agraria y los derechos de las nacionalidades indígenas (1944-1954)

La Revolución de Octubre de 1944 puso fin a la crisis del régimen liberal oligárquico asentado en las relaciones de carácter feudal, cuyo principal espacio de reproducción fue, desde la segunda mitad del siglo XIX, la finca cafetalera (Tischler, 2001). Ello dio pie a profundas reformas que modernizaron las relaciones

1 En el mismo período, varios partidos comunistas latinoamericanos emprendieron trabajo político en zonas indígenas. En el caso guatemalteco, el único dato hasta ahora encontrado sobre esta relación es el apuntado por el comunista mexicano Jorge Fernández Anaya, quien afirma haber estado en los primeros meses de 1931 organizando clandestinamente una huelga entre peones indígenas de varias "haciendas" de Totonicapán, la cual tenía por objetivo que los trabajadores fueran retribuidos en dinero. A pesar del encarcelamiento de varios indígenas, la huelga se ganó. Fernández Anaya reporta tres importantes dificultades en la organización de la huelga: la necesidad de valerse de traductores, el clima de represión política y el bajo nivel de conciencia política de los trabajadores (Entrevista a Fernández Anaya por Figueroa Ibarra, 1990: 217-221).

2 De hecho, esta campaña de represión hizo desaparecer al mismo PCG. Para más detalles sobre la situación, ideología y destrucción del PCG en ese período pueden consultarse los trabajos: Taracena, 2010; Balcárcel, 1986; Melgar, 2007; y Ruano, 2007.

socioeconómicas y políticas del país, cuyos ejes fueron el impulso de un capitalismo nacionalista y la democratización del campo político. Entre la diversidad de reformas puestas en marcha por los gobiernos de Juan José Arévalo y de Jacobo Arbenz Guzmán, varias contribuyeron de manera directa e indirecta a mejorar la vida política y económica de los indígenas. Al permitir a los habitantes de los municipios elegir a sus propias autoridades y al impulsar el establecimiento de bases locales de los partidos políticos, los cambios en el sistema electoral y la nueva legislación municipal se convirtieron en pilares fundamentales de la organización política en las zonas indígenas. Efecto semejante cumplió el proceso de reforma agraria que, además de sus impactos económicos positivos para el campesinado en los departamentos indígenas de Alta Verapaz y Chimaltenango, alineó los intereses de distintas etnias y clases y fomentó la organización local (Grandin, 2007b: 89). La movilidad social y la emergencia de una gran cantidad de líderes juveniles dentro de algunos sectores indígenas se explican en buena medida por las transformaciones ocurridas durante el período revolucionario (Adams, 1997; Bastos y Camus, 2003).

Ese mismo período dio nacimiento a dos formas de indigenismo: el indigenismo oficial y el indigenismo de base. El primero, similar a otros indigenismos oficiales de América Latina, abogó por la integración de los indígenas a la nación mediante reformas sociales, enfatizando en cuestiones educativas. Entendió a los indígenas como objeto de estudio y reforma, más que como protagonistas de su propia historia. La Convención de Maestros Indígenas celebrada en junio de 1945 y la fundación del Instituto Indigenista Nacional en septiembre del mismo año se realizaron bajo esta concepción. Sus principales exponentes intelectuales fueron los antropólogos estadounidenses Robert Redfield y Sol Tax, así como el antropólogo guatemalteco Antonio Goubaud Carrera.[3] El segundo, argumentó que cualquier transformación orientada a mejorar la vida de los indígenas debía basarse en la transformación de la propiedad de la tierra. Esta visión, semejante a la de Mariátegui aunque no directamente inspirada en él, se nutrió del pensamiento marxista, incluyendo las discusiones que en torno a la "cuestión nacional" se llevaban a cabo en la Unión Soviética en aquellos años. Sus principales exponentes fueron el líder magisterial Víctor Manuel Gutiérrez y las dos organizaciones sindicales sobre las que él influyó de manera determinante: la Central de Trabajadores de Guatemala (CTG) y el Sindicato de Trabajadores de la Educación de Guatemala (STEG).[4]

3 Tanto Guillermo Pedroni en su historia de la antropología guatemalteca (1983) como Ramón González P. en su estudio sobre el indigenismo durante la Revolución (1988) caracterizan el indigenismo oficial revolucionario como asimilacionista, incluyendo el trabajo de Goubaud Carrera. En contraposición, Abigail Adams (2008) y Marta Elena Casaús Arzú (s.f.) han intentado –de manera poco convincente a nuestro juicio– ver en este autor a una especie de precursor del multiculturalismo contemporáneo.

4 Entre los cargos y actividades políticas más importantes de Gutiérrez estuvieron: primer secretario general del STEG, secretario general de la CTG, diputado al Congreso de la República en 1946, fundador del PCG y del Partido Revolucionario Obrero de Guatemala (PROG), miembro del Comité Central del PGT hasta su asesinato en 1966. Entre sus obras se encuentran: un resumen de *El Capital* (1950), un diario de viaje por la Unión Soviética (1952) y un trabajo sobre la historia del movimiento obrero guatemalteco (1964).

Ambas estructuras apoyaron el proceso revolucionario al tiempo que hicieron presión para profundizarlo.

En su II Congreso, realizado en 1946, la CTG –respaldada por noventa y cinco delegaciones obreras y campesinas– demandó al Gobierno la realización de una reforma agraria y la implementación de una política específica de respeto y desarrollo hacia las poblaciones indígenas. Respecto a estas últimas, abogó además por impulsar el respeto de "su origen, su unidad comunal, sus costumbres y su lengua" y por abolir su postergación frente a la población "blanca" (CTG, 1946 citada en Gutiérrez, 1949). Incluso, se declaró a sí misma "la más firme sostenedora de las nacionalidades indígenas" (Balcárcel, 1986: 116). El STEG se propuso objetivos similares. Demandó otorgarles carácter de entidad nacional a las poblaciones indígenas y propuso acercárseles mediante su lengua y acervo cultural (STEG, s.f. citado en Gutiérrez, 1949).[5]

Entre 1946 y 1948, la CTG integró en su organización a varios líderes campesinos indígenas que actuaban en la esfera local, sobreponiéndose a las dificultades de comunicación que los habían afectado en los años treinta.[6] Es muy probable que la CTG haya sido la organizadora de la manifestación del 1 de mayo realizada en el poblado indígena de Rabinal que menciona Greg Grandin (2007b: 70), en donde alrededor de mil personas celebraron el día de los trabajadores ondeando banderas rojas con la hoz y el martillo. El Partido Comunista de Guatemala (PCG) no se refundó sino hasta finales de ese año, en condiciones de clandestinidad. A partir de 1951, cuando salió a la luz pública, tomó el nombre de Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT). Gracias al trabajo político previo de la CTG y del Partido de Acción Revolucionaria (PAR),[7] el PCG contó desde sus inicios con militantes indígenas provenientes de las Verapaces, entre ellos Efraín Reyes Maas, José Ángel Icó, Alfredo Cucul y Tomás Tecú Chiquito (Grandin, 2007b: 33-34, 64; *Albedrío*, 2008). En las siguientes décadas, algunos de ellos se convirtieron en colaboradores o militantes de la guerrilla, particularmente del Frente Guerrillero Édgar Ibarra (FGEI) de las FAR y del núcleo que después se conoció como Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP).

Paralelamente a la refundación del PCG, Víctor Manuel Gutiérrez publicó el ensayo "Algunas consideraciones acerca del problema indígena en Guatemala", donde desarrolló las tesis esbozadas antes por la CTG y el STEG mediante un enfoque intermedio entre el defendido por la Internacional Comunista y por Mariátegui a finales de los años veinte. Para Gutiérrez, la tarea prioritaria en Guatemala

5 Más detalles sobre la CTG pueden encontrarse en Balcárcel, 1986: 113 y 115. Sobre el STEG, véase Yagenova, 2006.

6 Estos líderes acudían a la sede de la capital para exponer sus demandas. Según el testimonio del dirigente comunista salvadoreño Miguel Mármol, en algunas de las reuniones con estos líderes las diferencias idiomáticas tuvieron que superarse por medio de dibujos (Mármol en una entrevista sin autor fechada en agosto de 1948 citada por Grandin, 2007b: 64-65).

7 No está de más recordar que el PAR fue un partido *arevalista* fundado en 1945 y que una de sus divisiones, organizó dos años después Vanguardia Democrática Guatemalteca, matriz del PCG (Rodríguez de Ita, s.f.)

consistía en transformar la estructura económica –en particular la propiedad de la tierra–, aunque también consideraba fundamental entablar acciones encaminadas a la liberación de la "opresión cultural" de los indígenas. Desde su punto de vista, en Guatemala la relación entre los mestizos y los ladinos no podía interpretarse como la opresión de una raza sobre otra, sino como la opresión de las clases dominantes de una nación hacia otra nación entera. En ese sentido, la tarea de la clase trabajadora era pelear tanto en contra de la opresión de los mestizos sobre los indígenas como en contra de la opresión ejercida por los extranjeros sobre ambos. Un razonamiento similar guió la estrategia de movilización popular de la mayoría de vertientes de la izquierda revolucionaria en los años sesenta y setenta: unidad nacional frente a los intereses imperialistas estadounidenses y unidad de las clases subalternas por encima de sus diferencias culturales.

Gutiérrez negó tajantemente la existencia de razas inferiores y superiores, descalificó los adjetivos de "atrasados", "degenerados" e "ignorantes" utilizados comúnmente para calificar a los indígenas y cuestionó la afirmación –liberal-eugenista– según la cual su exterminio traería progreso al país. Asimismo, rechazó el estudio de los indígenas desde "el punto de vista turístico" y la creencia de que su destino era "preparar el alimento necesario para la vida material de la sociedad". Su contrapropuesta, además de la redistribución de la tierra, fue reconocerles derechos específicos a las "nacionalidades indígenas", sobre todo en relación con el idioma y la educación. Los indígenas tenían derecho a contar con sus propios maestros en sus territorios y a ser alfabetizados y recibir la instrucción primaria en sus propios idiomas. Además, debía contemplarse el uso de estos últimos en organismos locales e instituciones al servicio de la población. Desde su punto de vista, imponer el idioma español a los indígenas era [tan absurdo] "como obligar a los mestizos a aprender inglés".

Si bien no de manera explícita, Gutiérrez hizo referencia al derecho de los indígenas a decidir sobre asuntos de su competencia. En este marco puede comprenderse su denuncia de la negativa a cederles la palabra a varios representantes indígenas en el Congreso Lingüístico Nacional, celebrado ese mismo año, así como su manifestación de apoyo a la política de unificación de los alfabetos indígenas, toda vez que se respetara el criterio de los representantes de esos pueblos.[8]

El ensayo de Gutiérrez no parece haber sido comentado por otros intelectuales guatemaltecos ni en la época de su lanzamiento ni en las dos décadas posteriores.[9] Tampoco sus ideas fueron integradas al programa del PGT. Sin embargo, prueba de su carácter visionario es que varias de sus demandas se convirtieron posteriormente en reivindicaciones de la izquierda revolucionaria y el movimiento indígena e incluso algunas fueron recogidas por los Acuerdos de Paz firmados

8 También criticó a los lingüistas estadounidenses porque en el citado Congreso insistieron en utilizar la "v" en los alfabetos indígenas en contraposición a la demanda de algunos representantes indígenas de dejar la "w".

9 Hasta la fecha, este texto ha recibido pocos comentarios, la única ocasión en que se reeditó fue en 1979 en la revista *Tradición Popular* del Centro de Estudios Folklóricos.

en 1996. La única ocasión en que Gutiérrez volvió a escribir sobre el tema de las nacionalidades indígenas fue en su breve y poco conocido ensayo *Los cimientos históricos del pueblo guatemalteco: un esbozo popular* (1961), que comentaremos más adelante.

El papel protagónico del indio en la historia nacional (1954-1962)

El proyecto anticomunista y antirreformista instaurado en Guatemala como consecuencia del derrocamiento de Arbenz en 1954 interrumpió de manera brusca los procesos de emancipación popular desatados en la década anterior. Entre sus efectos más destructivos se cuentan la desarticulación de la reforma agraria y de las organizaciones políticas progresistas y de filiación marxista, incluyendo al PGT, que pasó a la clandestinidad.[10] Frente a esta situación, los primeros análisis de los intelectuales comunistas y marxistas guatemaltecos hablaron de organizar una nueva lucha política orientada a restablecer o profundizar las conquistas de la revolución derrotada. En el cumplimiento de este objetivo debía otorgársele mayor protagonismo a la clase obrera y el campesinado a la vez que desplazar parcial o totalmente a la burguesía. Algunas de estas reflexiones, nos dice Carlos Figueroa Ibarra (2000), tendieron a considerar la vía violenta como la adecuada para alcanzar esos fines. En términos generales, este marco de interpretación, junto con la preocupación por los efectos de la destrucción de la reforma agraria en el campesinado indígena y la demanda en favor de un mayor protagonismo político de este último se encuentran presentes en las obras escritas por Otto René Castillo, Luis Cardoza y Aragón y Jaime Díaz Rozzotto entre 1955 y 1957, las cuales vamos a comentar a continuación.

Castillo, Cardoza y Aragón y Díaz Rozzotto: tierra, protagonismo político y autonomía

En 1955, el poeta Otto René Castillo tenía dieciocho años de edad, militaba en el PGT y se encontraba exiliado en El Salvador. Ese año escribió el poema "Un puño por la tierra", donde rindió homenaje a Atanasio Tzul, líder k´iche´ de un levantamiento contra el tributo colonial a principios del siglo XIX. Aquí retrató a Tzul como "un guatemalteco universal", un campesino sin tierra, inteligente y astuto que había luchado contra el "orden español, criollo y mestizo" para darle tierra a quienes la trabajaban. Lo comparó con el campesino beneficiado recientemente

10 Aunque falta mucho por escribir sobre la historia del PGT a partir de 1954, ya se han realizado importantes esfuerzos en ese sentido, como los trabajos de Carlos Figueroa Ibarra (2000), Arturo Taracena Arriola (1998), Édgar Ruano (1999) y Mario Alfonso Bravo (2003).

por la reforma agraria –aquél que había "levantado su orgullo y su voz" para "recibir el título auténtico de la tierra llorado por años"– y lo propuso como símbolo de la nueva generación de revolucionarios surgida en respuesta a la contrarrevolución de 1954. Gracias al trabajo de esta nueva generación de revolucionarios, "un rocío sin sangre" llovería finalmente sobre Guatemala, dijo.

Para Castillo, Atanasio Tzul también representaba la figura del "indio" aplastado durante siglos que estaba en tránsito de convertirse en sujeto revolucionario.[11] Su poema era una invocación, una declaración de apoyo y el anuncio del triunfo de este nuevo sujeto: "¡Ay! Atanasio, ¡levántate con el pueblo!," "¡Ay, indio! tu causa va en mi sangre como el agua de la montaña clara va en los ríos!" "¡Ay indio! un día *TRIUNFAREMOS*!" En ese sentido, el poema contiene dos elementos discursivos típicos de la izquierda revolucionaria en la segunda mitad del siglo XX relacionados con los indígenas: la incitación a que se rebelaran contra el orden establecido y la convicción de que los revolucionarios mestizos compartían con ellos los mismos anhelos e intereses, por lo que debían organizarse juntos. Entre las primeras experiencias que pusieron a prueba estos discursos estuvieron la reforma agraria de 1951 y el Frente Guerrillero Edgar Ibarra (FGEI), del cual hablaremos más adelante. Sin embargo, no está de más recordar que la carrera revolucionaria y poética de Castillo terminó a inicios de 1967, poco después de haberse integrado al FGEI, al ser capturado, torturado y quemado por el Ejército.

Durante su exilio en México, Luis Cardoza y Aragón escribió los ensayos de interpretación histórica *Guatemala: las líneas de su mano* (1955) y *La Revolución Guatemalteca* (1956), con lo cual se convirtió en el primer intelectual en abordar la historia de su país desde una perspectiva marxista (CEUR, 1992: 6).[12] Dedicó una parte considerable de estas obras a describir y denunciar la extrema explotación y opresión a la que habían sido sometidos los indígenas desde la conquista hasta la derrota de la Revolución de Octubre en 1954.[13] Inspirado en Mariátegui, y en concordancia con Arbenz y con el PGT, Cardoza y Aragón alegó que la redistribución de la tierra era el eje alrededor del cual debía girar cualquier intento de mejoramiento de la vida indígena. Así, aunque opinó que la Revolución de Octubre no había hecho todo lo necesario por el bienestar de los indígenas, aseguró que la reforma agraria se había encaminado hacia ese objetivo. Era tal su relevancia en la vida del indio que éste la necesitaba para "dejar de ser cosa, siervo ultra explotado"

11 Castillo, al igual que lo hace después Cardoza y Aragón, no habla de indígena sino de indio y siempre lo hace en singular, construyendo así la imagen de un indio abstracto sin nombre ni rostro, una fórmula común durante gran parte del siglo XX cuyas implicaciones no es posible analizar acá.

12 No presentaremos una reflexión profunda sobre el pensamiento sociohistórico de Cardoza y Aragón, labor emprendida ya por otros investigadores, por ejemplo: CEUR, 1992; Padilla, 1995; Rendón, 1996; y Carrillo, 2009. Por otra parte, Cardoza y Aragón es el único de los intelectuales analizados en este estudio que nunca militó en alguna organización revolucionaria, aunque sí sostuvo amistad con algunos miembros del PGT y a inicios de los años setenta colaboró con la NORC/EGP.

13 Además de las obras que aquí se citan, otras en las que Cardoza y Aragón reflexiona sobre esta cuestión son: *Miguel Ángel Asturias casi novela* (1991) y *El río: novelas de caballería* (1986).

y volverse "plenamente un hombre, un guatemalteco", dijo (Cardoza y Aragón, 1956: 90).

Por otro lado, Cardoza y Aragón abordó un tema que los comunistas y anarquistas guatemaltecos pusieron en la mesa a finales de los años veinte: el carácter político (conservador/progresista o pasivo/rebelde) de los indígenas y de su cultura. En *Guatemala: las líneas de su mano*, la imagen predominante que transmite de ellos es la de seres silenciosos, anulados, pasivos y alienados debido a su sujeción al alcohol, la Iglesia, los militares y los terratenientes (Cardoza y Aragón, 1955). En ciertos momentos, pareciera que no imagina ninguna posibilidad de cambio:

> "Han perdido la voluntad de rebelarse, pacientes animales de carga que llevan sobre sus hombros la vida del país. Han estrellado la frente contra los ídolos, sin lograr despertarlos […] Aún ignoran que su desgracia y su miseria no provienen de dios alguno, sino de sus explotadores […] Pateados durante generaciones, tonsurados por el mecapal desde niños, explotados por el prestamista, el vendedor de 'guaro', el cura, el militar, el finquero, nacen como las fieras en los circos, sin saber nunca la gloria de su naturaleza, la hermosura de su vida legítima […] El país gravita sobre ellos para que nosotros nos cambiemos de camisa" (págs. 90-91).[14]

La imagen positiva y activa de los indígenas y su cultura ocupa un espacio mucho más reducido en las obras comentadas, sin embargo, es muy importante porque anuncia el cambio de mirada que sobre éstos operaría en los siguientes años. Cardoza y Aragón habló, por ejemplo, del carácter gallardo, resuelto, insumiso y esperanzado de los indígenas, así como de su manifestación en las múltiples sublevaciones que habían protagonizado a lo largo de la historia. Además, predijo el rol protagónico que los indígenas podrían asumir en el futuro y opinó que así como la cultura indígena mantenía vitalidad en el presente también podría mantenerla en el futuro. Ello si se transformaban radicalmente las estructuras políticas y económicas del país y, sobre todo, si se redistribuía la tierra: "Cuando nos democraticemos y los indígenas sean de nuevo los protagonistas de la historia, Guatemala contará como nación […] Sin reforma agraria, su única salida es la muerte" (1955: 384).[15] Pese a la fascinación de Cardoza y Aragón por el mestizaje cultural, esta cita indicaría su desacuerdo o distanciamiento respecto del modelo de "ladinización" impulsado por el indigenismo contrarrevolucionario y sus portavoces intelectuales como Richard N. Adams y el abogado guatemalteco Jorge Skinner-Klée.

Mucho más radical que la postura de Cardoza y Aragón fue la que Jaime Díaz Rozzotto, militante del PGT también exiliado en México, expresó en su tesis doctoral sobre la Revolución de Octubre (1957). Retomando a Mariátegui, señaló el fracaso doctrinal del liberalismo y del indigenismo oficial, opinó que el problema fundamental en relación con la población indígena era la transformación de la

---

14 Hay que decir que Cardoza y Aragón no aplica este tipo de retrato feroz únicamente a los indígenas, sino también a los mestizos, la clase media, la Iglesia católica, etcétera.

15 Joaquín Noval, de quien hablaremos más adelante, había utilizado una formulación similar, al afirmar alrededor de 1953 que la reforma agraria sería "el acontecimiento que más profundamente" afectaría de manera positiva a los indígenas (Noval, s.f.: 18).

propiedad de la tierra y llamó a reconocer la existencia de un conflicto de nacionalidades en Guatemala. A partir de su análisis de la Constitución de 1945, concluyó que ésta contenía presupuestos de nación antidemocráticos, ejemplificados en el establecimiento oficial de un idioma –el español– que no era hablado por toda la población.

Por otra parte, muy en sintonía con lo que había escrito Víctor Manuel Gutiérrez en 1949, afirmó la vitalidad de los idiomas indígenas, la independencia cultural y la originalidad de los aportes de la nacionalidad indígena en los dominios científicos, artísticos, artesanales y literarios, y reconoció su resistencia obstinada, no sólo por parte de los desposeídos sino del campesinado medio y del rico comerciante. De llegar a triunfar una revolución antiimperialista y antifeudal en Guatemala, Díaz Rozzotto proponía seguir el modelo de la República Popular China, es decir, establecer un régimen de autonomía cultural que supusiera la prohibición de la discriminación contra las nacionalidades indígenas, así como cualquier actividad que tendiera a destruir su unión. La unidad nacional se consolidaría en la lucha conjunta de todas las nacionalidades contra el imperialismo, los "enemigos del pueblo", el chovinismo de las nacionalidades más fuertes y el localismo de los más débiles (Díaz Rozzotto, 1971 [1957]: 27-33). Al igual que en el caso de Gutiérrez, la postura de Díaz Rozzotto no parece haber repercutido en el PGT ni en Guatemala; es posible que en ello influyera el hecho de que nunca regresó de su exilio.

En 1961, Víctor Manuel Gutiérrez escribió *Los cimientos históricos del pueblo guatemalteco*, donde criticó, como años atrás, las ideas y prácticas racistas prevalecientes en la sociedad guatemalteca, reivindicó el carácter resistente de los indígenas en la conquista y la colonia, llamó a convertir la cultura indígena en uno de los pilares de la nacionalidad guatemalteca y cuestionó la negación de sus orígenes indígenas por parte de los mestizos. "Lejos de discriminar lo indígena y de sentir como un insulto que la sangre indígena corre por nuestras venas, el esfuerzo debería consistir en popularizar la grandeza de la civilización indígena y asentar en ella algunos de los rasgos de los guatemaltecos", dijo (Gutiérrez, 1961: 6).[16] A diferencia de su ensayo de 1949, esta vez no volvió a hablar de los derechos culturales indígenas ni del tema de la autonomía.

Joaquín Noval: la integración política de indígenas, ladinos y clases subalternas

Entre los años cincuenta y sesenta, Joaquín Noval fue uno de los intelectuales del PGT que prestó mayor atención a la situación y perspectivas del campesinado y la

16 La portada de este escrito de Gutiérrez contiene en el centro un dibujo de "Ixchel, diosa maya, tejiendo". Un estudio especial merecería la iconografía incorporada en los escritos literarios, históricos y sociológicos producidos por la izquierda revolucionaria.

población indígena. Desde los años en que como director del Instituto Indigenista Nacional le correspondió apoyar el proceso de reforma agraria (1953-1954) hasta los años inmediatamente posteriores a la contrarrevolución, Noval se pronunció en favor del establecimiento de una política indigenista estatal centrada en la redistribución de la tierra y la salarización agrícola, y fundamentada en una valoración no denigratoria de la cultura indígena que tuviera como horizonte la democratización de las relaciones entre indígenas y ladinos (Noval, s.f.; Noval, 1959a y b). Bajo influencia de la antropología cultural estadounidense, utilizó los conceptos etnias/culturas indígenas/ladinos en lugar de nacionalidades indígenas/mestizos como lo hicieron varios de sus camaradas.

Con su característico estilo mordaz, aseguró que el atraso atribuido a los indígenas era en realidad característico de toda la sociedad guatemalteca. No le atribuyó signo positivo a la ladinización, aunque la consideró un proceso en marcha que avanzaba lentamente y que, probablemente, se completaría en el futuro. En esa perspectiva, a finales de los años cincuenta propuso un concepto de integración social que no estaba sustentado en la asimilación cultural:

> "La integración social de Guatemala no exige que todos nos volvamos [culturalmente] idénticos. Simplemente requiere que desarrollemos ajustes mutuos [...] que nos permitan reconocer la existencia de una nación común a todos; que faciliten nuestra comprensión [...] por medio de algunas ideas generales que sean compartidas por todos, y de algunas actitudes, puntos de vista y valores que tengamos en común [...] tampoco exige que todos nos convirtamos en ladinos (ni en indígenas, si la de éstos fuese la cultura dominante). [...] No es preciso que se eliminen las diferencias culturales que hoy nos distinguen a unos de otros, sino simplemente que las mismas no nos separen tan radicalmente [...] que la discriminación social basada en las diferencias étnicas, que está proscrita por nuestras leyes y por nuestra ideología nacional en formación, deje de existir en la práctica" (Noval, 1961 [1958]: 122).

Dos años después de escribir este texto, Noval desplazó su centro de atención de la "integración social" al de la "integración política". Este último concepto se refería al proceso de unificación de "las masas" (indígenas, ladinos, obreros, campesinos, etc.) orientado a la construcción de un proyecto político alternativo al del Estado contrarrevolucionario. En ese momento, hizo énfasis en una idea que ya había expuesto durante el período revolucionario: que dado que compartían elementos culturales, la unidad entre indígenas y ladinos era posible (Noval, s.f.). Sin embargo, ahora reconoció que los efectos de separación producidos por la ideología dominante entre estos grupos y en el interior de las clases subalternas, dificultaban el proceso de unificación. Serían pues el propio proceso histórico y el trabajo ideológico y político profundo los que lo harían posible (Noval, 1979 [1960]: 4-5).

Al parecer, Joaquín Noval no discutió públicamente las ideas de Gutiérrez ni las de Díaz Rozzotto sobre derechos culturales y autonomía para las nacionalidades indígenas sustentadas en experiencias socialistas; en cambio, sí lo hizo con la propuesta de autonomía cultural que en algún momento había defendido Richard N. Adams con base en el modelo estadounidense. De ésta, reconoció su "alto con-

tenido humanístico" y apoyó su incorporación al pensamiento de la nación guatemalteca, pero le cuestionó su esencialización de los valores y características de las culturas indígenas y su suposición de que los indígenas podrían desarrollarse sin la intervención del Estado (Noval, 1960 [1957]: 19). Pensaba que la perspectiva relativista y segregacionista implícita en el modelo de Adams no contribuiría al proceso de integración social porque suponía la permanencia de la sociedad en su estado actual. Desde su punto de vista, había que impulsar la transformación radical de las estructuras sociales y económicas, proceso en el que debían participar las masas populares, incluyendo a los indígenas. Entre los vacíos de su análisis, pueden señalarse que no profundizó en la dificultad de unificar a grupos sociales (indígenas y ladinos) ubicados en posiciones de amplia desigualdad económica y simbólica, y que no alcanzó a proponer un modelo de autonomía y liderazgo indígena desde la perspectiva comunista.

La contrarrevolución de 1954 supuso la radicalización de muchos de los intelectuales comunistas y marxistas guatemaltecos, quienes al mismo tiempo que demandaban la continuidad de las reformas implementadas por la Revolución iniciaron la crítica hacia la política que ésta ejecutó hacia la población indígena y al bajo nivel de protagonismo alcanzado por los obreros y campesinos. En este contexto, surgieron demandas por cambiar el estatuto político y simbólico de los indígenas y su cultura; Otto René Castillo y Luis Cardoza y Aragón invocaron una participación política más activa de esta población; Víctor Manuel Gutiérrez y Joaquín Noval criticaron la desvalorización de su cultura en la construcción nacional; y Jaime Díaz Rozzotto propuso reconocer su autonomía cultural al mismo tiempo que prohibir los actos de discriminación en su contra. En gran medida, las condiciones de nacimiento de esta "nueva mentalidad" estuvieron dadas por el trabajo político realizado en zonas indígenas y campesinas por parte de la CTG, el PAR, el PCG/PGT y las centrales obreras y campesinas formadas en la segunda mitad de los años cincuenta. Sin embargo, las dudas de Cardoza y Aragón sobre las posibilidades de liberación de los indígenas debido a su enajenación, así como el hecho de que el PGT no definiera una línea oficial sobre esta cuestión, indican que esta "nueva mentalidad" no pasaba de un estado germinal. Fue la siguiente generación de revolucionarios la que se encargó, aunque no sin contradicciones importantes, de pensar con mayor decisión y amplitud las potenciales revolucionarias de los indígenas en el marco de la lucha guerrillera.

El impacto de la participación de los indígenas en la primera fase de la lucha armada en Guatemala (1962-1968)

Algunos indígenas que formaron parte de los comités agrarios organizados en torno a la reforma agraria y que militaron en el PGT en los años cincuenta apoya-

ron en la década siguiente a la guerrilla y/o impulsaron a sus discípulos a hacerlo. Éste fue el caso del q´eqchi´ Efraín Reyes Maas, quien fue uno de los primeros militantes indígenas del PGT y que en 1962 apoyó al Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre (MR-13) y a la guerrilla de Concuá.[17] También el de Tomás Tecú Chiquito, quien, con una trayectoria similar a la de Reyes Maas, fungió como mentor e inspiración del grupo achi´ que se integró al FGEI en 1963. En este grupo de guerrilleros achi´ destacó Emilio Román, quien a mediados de los años sesenta llegó a formar parte de la Dirección de las FAR. Otros indígenas, como la q´eqchi´ Herlinda Xol, recibieron entrenamiento militar en Cuba con el objetivo de incorporarse a la guerrilla, aunque no efectuaron este paso.[18]

Entre las funciones específicas desempeñadas por los guerrilleros indígenas estuvieron las de transmitir los objetivos de la guerrilla a otros indígenas, así como darle a conocer a la guerrilla las formas de vida, necesidades y perspectivas políticas de los indígenas. En ese sentido, los guerrilleros indígenas actuaron como traductores –en términos lingüísticos a veces pero también en términos culturales– de los dos mundos.[19] En la toma de la planta eléctrica de Río Hondo, Zacapa en julio de 1964, por ejemplo, Emilio Román se encargó de dirigirse a los jóvenes indígenas que la resguardaban; les dijo que se encontraban trabajando contra sus propios intereses, defendiendo a un ejército que les prohibía hablar sus "dialectos" en el servicio militar obligatorio. Algunos guerrilleros mestizos que conocían algún idioma indígena también contribuyeron en el mismo sentido. Éste fue el caso de Rigoberto Molina, quien en la toma de Panzós, Alta Verapaz, efectuada en octubre de 1964, se encargó de comunicar en q´eqchi´ el mensaje de la guerrilla. En la misma ocasión, la guerrilla cantó el himno del FGEI creado por el propio Molina, el cual llamaba a la unidad entre indígenas y ladinos (Macías, 1998: 60-62).

En octubre de 1964, el FGEI emitió el primer documento en el que argumentó la obligación de la guerrilla de reflejar la composición étnica del país, así como de incorporar a los indígenas en la guerrilla siguiendo una política de respeto a sus costumbres e idiomas y apoyándose en sus hábitos comunales. Además, fue el primer texto de una organización comunista/guerrillera que habló de sancionar a sus miembros y sus bases por actitudes de discriminación contra los indígenas. El FGEI se visualizó en ese momento como "la primera organización en que los indios guatemaltecos [encontrarían] una completa igualdad de posibilidades para su desarrollo, que los [prepararía] para más tarde dirigir, como les [correspondía],

17 El MR-13 es la guerrilla surgida en 1961 cuyo germen fue el levantamiento militar del 13 de noviembre de 1960. La guerrilla de Concuá fue organizada por el PGT en marzo de 1962.

18 Para un relato pormenorizado de la historia de las guerrillas en los años sesenta y algunas referencias a la participación indígena en éstas, pueden consultarse los estudios de Arturo Taracena Arriola (1998) y Carlos Figueroa Ibarra (2000), los documentos de análisis político de Ricardo Ramírez (1968 y 2008) y el testimonio de Julio César Macías (1998). No existe ningún estudio histórico detallado sobre la participación de los indígenas en la guerrilla durante los años sesenta, pero Greg Grandin (2007b) ha aportado algunos datos en su estudio de la relación entre los comunistas y los indígenas de las Verapaces en esa época.

19 En este contexto, los guerrilleros empezaron a aprender por primera vez términos básicos de los idiomas indígenas con los que estaban en contacto constante.

los destinos de su pueblo" (Guerrilla Edgar Ibarra, 1964: 25). Al parecer, Ricardo Ramírez y Aura Marina Arriola participaron en la elaboración de esta propuesta. Más adelante analizaremos con más detalle el papel de estos revolucionarios.

Al mes siguiente, en una reunión donde participaron cuadros y bases campesinas del MR-13 y cuadros del FGEI y del PGT, Luis Turcios Lima y Emilio Román se manifestaron en favor de una revolución socialista –en contraposición con la idea del PGT de impulsar una revolución democrático-burguesa– y comentaron que la guerrilla era bien acogida en las zonas indígenas, por lo que debía incrementarse ahí el trabajo revolucionario. Turcios Lima comentó que el programa revolucionario estaba siendo transmitido, discutido, comprendido y aceptado por los campesinos indígenas, quienes se mostraban agradecidos hacia éste y mencionó el uso de intérpretes para comunicarse con ellos.[20] Además, cuestionó los estereotipos negativos que comúnmente se les atribuían –ignorancia y falta de inteligencia– y denunció el reclutamiento forzoso de sus jóvenes (MR-13, *Revolución Socialista* 5/11/1964).

Emilio Román expresó que el programa de la guerrilla estaba "despertando" a la "gente natural, campesina" y sugirió redactar artículos dedicados a ellos para atraerlos. Por esta vía podrían enterarse que en la guerrilla había gente como ellos, que la lucha armada "era lo mejor y lo único que podía salvar a Guatemala", y que la revolución socialista les quitaría "la esclavitud" y "la dictadura" y les daría "la verdadera democracia a través de las armas". En consecuencia, cada indígena tomaría su propia arma para pelear y defender la revolución. Por último, Román llamó a elaborar un periódico "con lengua indígena" e invitó a los militantes de la ciudad a sumarse al proyecto. En seguida, Turcios Lima intervino para apoyarlo, sugiriendo que Román y el grupo achi´ se encargaran de la redacción (MR-13, *Revolución Socialista* 5/11/64: 5-6).[21]

Por razones que desconocemos, estos planes nunca se efectuaron. Turcios Lima murió en un accidente dos años después de aquella reunión. Al siguiente año, Román murió en un intercambio de fuego con la Policía Judicial en la capital; para ese momento, era ya integrante de la Dirección de las FAR y jefe del Regional de las Verapaces, establecido en Rabinal y sus alrededores. En esa zona, había logrado tejer una importante red de colaboradores y simpatizantes, por lo que las FAR la escogieron como refugio frente a la escalada contrainsurgente iniciada en

20 Incluso señaló que el campesinado indígena se comportaba como si estuviera esperando la llegada de la guerrilla y mostraba gran confianza hacia ésta. Una actitud similar habrían encontrado los fundadores de la ORPA en 1971, hecho que Rodrigo Asturias relaciona con la existencia de una tradición oral indígena previa a la llegada de la guerrilla que hablaba de la futura llegada de unos hombres que liberarían al pueblo. Esa tradición oral, dice, la encontró en la zona mam, kaqchikel y tz'utujil (entrevista a Asturias por Marta Harnecker, 1983: 146).

21 La transcripción de las declaraciones de Turcios Lima, Román y Enrique Cahuec Juárez en esa reunión apareció en la revista del MR-13 *Revolución Socialista*. A manera de lema, en el cintillo inferior de la revista decía: "Por la restitución de las tierras robadas a las comunidades indígenas." Sería interesante rastrear los orígenes de esta forma de reivindicación de los indígenas como verdaderos dueños de la tierra por parte de la izquierda revolucionaria.

1967 en la sierra de Las Minas. Sin embargo, el Ejército respondió montando ahí un destacamento a finales de 1968 y, en seguida, desplegó una campaña de asesinatos y torturas brutales contra los militantes de las FAR. Fidel Raxcacoj ("Socorro Sical") y Enrique Cahuec Juárez, guerrilleros del FGEI originarios de la zona, huyeron de Rabinal y se convirtieron en mano derecha y guardaespaldas del comandante Marco Antonio Yon Sosa. Los tres fueron asesinados del lado de la frontera de México en mayo de 1970 por el Ejército de ese país (Museo Comunitario Rabinal Achi, 2003: 60-61). Sin embargo, la semilla insurgente que organizaciones como la CTG, el PGT y líderes comunitarios indígenas sembraron en los años de la Revolución de Octubre no fue completamente aniquilada. Cuatro indígenas achi´, junto con una docena de guerrilleros más, dieron nacimiento en enero de 1972 a lo que más tarde se conocería como Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), y otros tantos achi´ se integraron a las nuevas FAR surgidas después de la derrota de 1967 (Ramírez, 1968; Payeras, 1980: 19; Museo Comunitario de Rabinal Achi, 2003: 40-63; Grandin, 2007b: 89, 202; *Albedrío*, 2008).

El poeta Arqueles Morales, militante del PGT y probablemente también de las FAR y el EGP, escribió un poema dedicado a la figura de Emilio Román ("Pascual") en el que anunció el impacto explosivo que provocaría la inserción de los primeros indígenas en la guerrilla:

"Por hombres como usted, Pascual,
esperaron la historia y esta tierra cuatro siglos.
La comunidad de Rabinal y otras comunidades,
todos los hombres y mujeres de su raza
royéndose ese falso silencio
contando uno a uno los katunes del hambre,
acumulando en cada golpe recibido,
los rencores
[…]
Pero tal vez no supo
–usted sólo entendía cumplir con su deber–
que su nombre hizo temblar el edificio del engaño,
que usted era más peligroso
que toda una unidad de guerrilleros,
pues su ejemplo podía encender grandes hogueras,
quemar los puentes de los indecisos,
consumir para siempre las casas enemigas…
Por hombres como usted, Pascual,
se lo repito,
esperó este país cientos de años" (fragmento, citado en Macías, 1998: 123-124).

Por otra parte, Morales cuestionó tanto en este poema como en el de "Ronda de poetas centroamericanos" la ignorancia de los mestizos en relación con la vida y la cultura indígena. En el último poema, dijo que sus amigos poetas habían logrado comprender, traducir y difundir la obra de escritores como Blake, Mayakovski, Mallarmé, Rilke o Aragón, pero ninguno sabía ¿cómo decir "amigo en cakchiquel, qué sonido produce amor en mam o pocomam, de cuál tamaño es el odio expresado en pipil?" (Morales, 1971).

A nivel de estrategia política, el tema de la inserción indígena en el movimiento revolucionario fue abordado desde dos tendencias principales: la del PGT, que bajo la influencia de Alfredo Guerra Borges, uno de sus dirigentes, manifestó dudas respecto a la posibilidad de que el campesinado en general y el campesinado indígena en particular se convirtieran en sujetos importantes del proceso revolucionario; y la de el MR-13 y el FGEI, que desde sus orígenes valoró positivamente la participación de estos sectores en la guerrilla.[22] Como veremos más adelante, a finales de los años sesenta intelectuales prominentes del FGEI transformaron su sentimiento de empatía hacia el campesinado indígena en la tesis de que el semiproletariado agrícola indígena que habitaba el noroccidente del país constituía el sujeto central del proceso revolucionario en marcha.

El universalismo pragmático del PGT (1962-1966)

> "... la idea de que el pueblo guatemalteco es sumiso por naturaleza es […] una idea sin ningún apoyo histórico; por el contrario, toda la acción de resistencia y rebeldía indígenas son fuentes de apoyo moral y de inspiración de las luchas de las actuales generaciones contra la dominación imperialista del país" (Gutiérrez, 1961: 13).

Uno de los dirigentes más importantes del PGT hizo este llamado el mismo año en que su organización aprobó una resolución de apoyo a la vía armada. Sin embargo, como consecuencia de la derrota de la guerrilla de Concuá a inicios de 1962, la posición del PGT se volvió más cauta. En el documento de crítica de esta experiencia afirmó que el régimen de producción y el poder de los terratenientes impedían a los campesinos "cobrar conciencia de sus propios intereses", llevándolos a actuar como "reserva de la reacción" (PGT 05/1962 citado en Taracena Arriola, 1998: 61). Habló de este fenómeno en términos generales, aunque llamó la atención sobre su manifestación en algunas regiones "atrasadas, especialmente montañosas, poco comunicadas y de población predominantemente indígena", cuyos habitan-

22 La primera vertiente política que planteó (1964) la centralidad del campesinado en el proceso revolucionario así como que el objetivo inmediato de éste era establecer el socialismo fue el MR-13, bajo el influjo de una corriente trotskista (comunicación personal con Arturo Taracena Arriola, 2011).

tes tenían una gran desconfianza hacia lo extraño y eran comúnmente utilizados como instrumentos de la autoridades militares. Fue precisamente a esta tesis que se opusieron el MR-13 y el FGEI alrededor de 1964, aduciendo que el campesinado indígena poseía un carácter revolucionario espontáneo dado que era el más explotado, el más dominado y el más pobre. Al respecto, Alfredo Guerra Borges respondió que si bien era cierto que el campesinado indígena había vivido históricamente en las peores condiciones de existencia, ello no se había traducido en un grado significativo de actividad política. Su opresión histórica, su atraso cultural y su relativo aislamiento político y económico lo habían impedido, hecho que no significaba que los indígenas no se incorporarían nunca a la causa revolucionaria, sino que probablemente lo harían de manera gradual. En ese caso, su aporte sería de "valor extraordinario" (Guerra Borges, 1964: 15).

La polémica no se detuvo. En los años siguientes, Ricardo Ramírez y Aura Marina Arriola, dirigentes políticos e intelectuales del FGEI, afirmaron que la concepción del PGT y de Guerra Borges respecto del campesinado indígena era semejante a la de la burguesía y la pequeña burguesía ladinas. Sus resabios colonialistas, dijeron, los llevaban a proyectar una imagen de los indígenas como seres inertes, incapaces de asumir el cambio y destinados a ser objetos de política en lugar de sujetos de ésta (Ramírez, 1966 y 2008 [1968]; Arriola, 1968). En tono socarrón, Ramírez manifestó que el PGT había logrado la "hazaña" de hacer "abstracción teórica y práctica" del problema de los "grupos nacionales" (Ramírez, 2008[1968]: 87, 92).

Sin embargo, los argumentos del PGT y de Guerra Borges no eran únicamente expresiones de la mentalidad racista típica de la pequeña burguesía ladina, dentro de la cual también se formó la inmensa mayoría de los intelectuales de izquierda, incluyendo los de las FAR. La tesis del carácter conservador de los campesinos en razón de su relación con la propiedad de la tierra era una tesis clásica del marxismo, no una invención de los comunistas guatemaltecos. Además, los conocimientos que tenían estos últimos sobre el comportamiento político del campesinado indígena no hicieron sino confirmarles su carácter conservador.[23] En todo caso, pareciera más pertinente señalar que el PGT no logró percibir el impacto determinante que en el comportamiento político de la población indígena

23 Los estudios sistemáticos sobre el carácter del comportamiento político del campesinado indígena y sobre la historia de las luchas sociales campesinas en Guatemala son relativamente tardíos. En el caso de los intelectuales comunistas, el estudio pionero para el período colonial es probablemente *Motines de Indios* de Severo Martínez Peláez publicado en 1985. En cuanto al estudio de este tema en la historia contemporánea, el trabajo de David McCreery (1990) confirma de alguna manera la visión del PGT. McCreery constata que entre 1871 y 1940 hubo muy pocas rebeliones indígenas espontáneas y que después de 1890 los levantamientos a gran escala fueron casi inexistentes. Por su parte, Greg Grandin ha documentado el comportamiento político diferenciado de los indígenas según su estrato social, formación política, situación coyuntural, etcétera. Entre los casos de conservadurismo a los que hace referencia están el de la burguesía indígena de Quetzaltenango en 1954 o el de algunas cofradías en las Verapaces durante el mismo período (Grandin, 2007a: 214-322; Grandin, 2007b: 132-133). Una visión distinta, pero que también muestra la variedad y complejidad del comportamiento político indígena, es la del historiador kaqchikel Édgar Esquit (2010). En su caso, intenta demostrar el carácter resistente de las acciones e instituciones de la élite de San Juan Comapala, Chimaltenango.

tuvieron las reformas operadas durante la Revolución de Octubre y los procesos de modernización conservadora desencadenados a partir la contrarrevolución. A continuación veremos cómo y por qué las FAR, en particular la estructura del FGEI, sí lograron establecer esta ruptura.

El indigenismo revolucionario del Frente Guerrillero Edgar Ibarra (FGEI)

A mediados de los años sesenta, Ricardo Ramírez y Aura Marina Arriola se convirtieron en dos de los principales líderes político-intelectuales de las FAR, en particular de la estructura del FGEI. Paralelamente, se distanciaron del PGT, organización donde iniciaron su militancia revolucionaria. Entre 1966 y 1968, mientras eran pareja, escribieron un conjunto de ensayos (Ramírez, 1966, 1968 y 2008[1968]; Arriola, 1968) donde, entre otras cuestiones, abordaron el tema de la participación de los indígenas en el movimiento guerrillero. Si bien Arriola firmó sólo uno de estos ensayos, es muy probable que el análisis sobre la participación de los indígenas en la guerra haya sido sobre todo aporte suyo, ya que como hija de un prominente indigenista de izquierda –Jorge Luis Arriola– y como joven antropóloga tenía mayor sensibilidad y conocimiento sobre esta cuestión.[24]

En los ensayos referidos confirmaron los postulados indigenistas establecidos por el FGEI en 1964 en cuanto a que el campesinado-semiproletariado indígena constituía un sujeto central en la lucha revolucionaria y a que, en el proceso de su incorporación a la guerrilla, esta última debía eliminar cualquier forma de opresión y desigualdad entre los grupos étnicos. Al mismo tiempo, ampliaron estos principios, demandando que la guerrilla no impusiera sus formas organizativas a las de los indígenas y que estos últimos se integraran tanto al trabajo práctico como al teórico, y tanto a los niveles organizativos de base como a los de dirección.[25] Como sustento de esta argumentación elaboraron una versión de la historia indígena, alternativa a la defendida comúnmente por las clases dominantes: hablaron de su carácter resistente frente a la conquista, la colonización y la modernización capitalista, reconocieron los elementos de continuidad de la cultura indígena actual con la cultura maya clásica y posclásica y defendieron su carácter vital en el presente, concibieron a los indígenas como capaces y con derecho a ejercer decisiones soberanas sobre su destino y, finalmente, demandaron la incorporación de sus valores a la cultura y la sociedad que naciera de la revolución.

---

24 La misma Arriola ha testificado sobre ello al recordar que durante su encarcelamiento político en 1963 se enfrentó a otras militantes del PGT –mestizas de clase media– por negarse a compartir celda con las militantes indígenas (Arriola, 2000: 48). Otros testigos han confirmado su muy crítica actitud hacia el machismo y el racismo de la sociedad guatemalteca (Macías, 1998: 45).

25 En términos de Arriola, había que eliminar las diferencias entre "las vanguardias políticas ladinas e indígenas" (1968: 101).

Como lo había hecho el PGT en los años anteriores, y como después lo hizo uno de sus intelectuales, Severo Martínez Peláez (1970), Ramírez y Arriola reconocieron los efectos profundamente destructivos que tuvieron para los indígenas los siglos de explotación y opresión desde la conquista. Estos efectos, dijeron, se proyectaron en los planos psicológico, social, cultural y racial, provocando entre otras cuestiones estancamiento lingüístico, fragmentación de la población, relativa aceptación de la situación de subordinación y la expresión de un carácter retraído y triste:

> "¿Cómo se comporta un pueblo oprimido, lacerado internamente, no sólo por la división de clases, por el despojo de sus tierras y bienes, sino también por la mutilación, disecación y ridiculización de su cultura; por la negación, olvido deliberado o deformación de su historia; por la explotación, por la discriminación, por la alienación? […] No puede ser en conjunto un pueblo extrovertido, desenvuelto, alegre, comunicativo y franco, como quisieran que lo fuera, por arte de magia, los ladinos pequeñoburgueses que se avergüenzan de su mestizaje hasta el punto de querer ocultar sus orígenes" (Ramírez, 2008[1968]: 85).

Sin embargo, a diferencia del PGT y de Martínez Peláez, Ramírez y Arriola enfatizaron mucho más en la capacidad de resistencia cultural de los indígenas en el presente. Esta capacidad de resistencia, que consideraban incomprendida y negada, se había expresado por medio de una serie de alzamientos locales aislados, "sofocados [una y otra vez] a sangre y fuego con irracional saña" (Ramírez 2008[1968]: 85).[26] Pero también lo había hecho y lo hacía por medio de la oposición a los procesos de descomposición comunitaria generados por las nuevas relaciones de producción. Eran formas de defensa comunal y cultural, que entre otras formas se cristalizaban en instituciones como las cofradías. El carácter de estas últimas no era, como algunos pensaban, exclusivamente conservador, ya que también constituían una manera de preservar la "esencia histórica" indígena, "su identidad de descendientes de los pueblos mayas".[27] Simbolizaban la "espera de resurgimiento teñida de un raro sentido intemporal", equivocadamente interpretada como "fatalismo" (Ramírez 2008 [1968]: 85). Por ello, eran los mismos indígenas quienes debían decidir si transformar o abandonar esas instituciones, situación que probablemente se daría cuando descubrieran que había otras más adecuadas para defender sus intereses.

La inserción del grupo achi´ al FGEI era precisamente una evidencia más del carácter resistente del campesinado-semiproletariado indígena y, sobre todo, una prueba de que la "sólida alianza obrero-campesina" y "la sólida alianza ladino-indígena" se estaban cristalizando en una fase inicial de la insurrección armada

26 Por ejemplo: la "guerra de guerrillas" de los kaqchikeles contra los conquistadores y las revueltas organizadas por otras etnias, la rebelión de Lucas Aguilar y Atanasio Tzul en 1820 y la rebelión de San Juan Ixcoy.

27 Una interpretación similar sobre las cofradías se encuentra en el trabajo del antropólogo Flavio Rojas Lima (1988) y en el de Édgar Esquit citado antes (2010).

del pueblo (Arriola, 1968: 99). El odio acumulado durante siglos estaba a punto de revertirse contra las clases dominantes “ladinas”, las cuales temerosas y conscientes de ello marcaban con saña sus actos represivos (Ramírez, 2008[1968]: 86). La tarea de la guerrilla era entonces profundizar en el conocimiento de la cultura, los intereses y la rebeldía india y fundirlas con el marxismo (Arriola, 1968: 76) o dirigir su “enorme potencial revolucionario” bajo la guía de éste (Ramírez, 2008[1968]: 86).

La propuesta de cambiar el área de operaciones de la guerrilla desde el oriente hacia el noroccidente del país derivó en gran medida de las consideraciones anteriores. Ramírez y Arriola argumentaron que esta zona era mucho más apta para la lucha guerrillera debido a su geografía accidentada, la débil presencia del Estado ahí y la predominancia de población indígena semiproletaria. Aseguraron que el semiproletariado indígena del noroccidente tenía mayores virtudes revolucionarias que otros sectores porque poseía un gran odio contra sus opresores, una gran voluntad de lucha, un conocimiento único sobre su territorio y una gran capacidad para resistir en situaciones de gran privación, aislamiento y represión. Además, estaba menos contaminado por la ideología burguesa e imperialista que los otros sectores oprimidos y explotados que habitaban en el altiplano, la costa o la capital, y constituía el principal reservorio de la esencia de “lo guatemalteco” contra la intromisión extranjera (Ramírez, 1968: 50-54). La guerrilla y la sociedad guatemalteca debían incorporar algunos de los valores indígenas, por ejemplo el “colectivismo primitivo” que se conservaba aún en algunas zonas, expresión del cual eran el trabajo comunal y la ayuda mutua. A partir de este tipo de colectivismo se podía pensar en una forma más compleja de democracia campesina colectiva, en una Guatemala unitaria y colectivista (Arriola, 1968: 100).

Por otro lado, vale la pena comentar que existe cierta ambigüedad en la posición de Ramírez y Arriola sobre si los sujetos revolucionarios eran exclusivamente los semiproletarios indígenas o si esta condición podía extenderse a todos los indígenas o la mayoría de ellos. Vinculada con este punto se encuentra la aseveración de Arriola de que las variaciones entre los indígenas guatemaltecos no eran esenciales, con lo cual parece establecer las bases para pensar y promover la conformación de una identidad política indígena común de carácter revolucionario (Arriola, 1968: 78). Pocos años después, el PGT adujo en cambio que las diferencias étnicas y el sentido de pertenencia local impedían la conformación de este tipo de unidad (PGT, 1972: 29-36). Muchas de las experiencias de la guerrilla en las décadas siguientes, así como la emergencia del movimiento maya en los años noventa, le dieron la razón a Arriola, lo cual no significa que no haya habido una serie de tropiezos y equivocaciones en ese proceso de unificación simbólica.[28]

En contraste con la visión predominantemente positiva, y a veces romántica, que Ramírez y Arriola proyectaron de los indígenas, su retrato de los ladinos fue

28 Para un análisis y una crítica en torno al proceso de creación de una identidad política y simbólica “maya”, véase Esquit, 2005.

fundamentalmente negativo. Como herederos de los conquistadores, dijeron, éstos constituían una minoría dominante poseedora de los medios de producción.[29] La figura del ladino representaba a un ser históricamente traumatizado y desequilibrado que negaba sus orígenes indígenas y se comportaba de manera racista, resentida, escéptica y mimética, manifestaba sentimientos de inseguridad e ilegitimidad y se mostraba propenso al malinchismo, a desvalorizar lo noble y exaltar lo negativo, y a fluctuar entre el servilismo y la arrogancia, la hipocresía y la ironía, la depresión y la euforia (Arriola, 1968: 76; Ramírez, 1968: 86-87).

Ese retrato tenía una suerte de continuidad con las críticas que Víctor Manuel Gutiérrez, Joaquín Noval y Luis Cardoza y Aragón habían hecho a la figura del ladino, y en nada hacía honor a la imagen de superioridad social y moral que de ésta promovía el indigenismo oficial nacido de la contrarrevolución de 1954. Asimismo, guardaba semejanza con la visión del ladino que dos años después expresaron Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert en su famoso libro *Guatemala: una interpretación histórico-social* (1970). Sin embargo, a diferencia de estos últimos, Ramírez y Arriola desarrollaron argumentos que propiciaban la unidad y no el distanciamiento entre los indígenas y ladinos explotados y oprimidos. Si bien era cierto que "el fetiche de las diferencias raciales y culturales" había creado intereses étnicos distintos entre indígenas y ladinos, ello no constituía una contradicción esencial como lo pretendía el imperialismo, interesado en fomentar una política de división (Arriola, 1968: 76). En ese marco, se hacía necesario pensar en las características positivas del ladino y sobre todo en sus potencialidades revolucionarias. Entre las primeras, estaba su apertura a las innovaciones técnicas y científicas y a las corrientes del internacionalismo proletario.[30] Las segundas se derivaron principalmente del impacto del capitalismo en los ladinos. Éstos, al sufrir un despojo semejante al que habían sufrido los indígenas en manos del imperio español, se convertirían en sus aliados naturales.

Como lo explicaron Arriola y Ramírez, el resorte principal del indigenismo revolucionario que propusieron fue la incorporación del grupo de indígenas achi´ al FGEI en la primera mitad de los años sesenta. A ello se sumó la comunicación efectiva y la relación empática que el FGEI logró establecer con algunas poblaciones indígenas de las Verapaces. Pero también debe destacarse el fértil efecto que produjo en su pensamiento la incorporación de una gran diversidad de experiencias políticas y corrientes teóricas. Entre las primeras, el triunfo de las revoluciones en China, Vietnam y Cuba, donde el campesinado cumplió un papel muy importante. Entre las segundas, el estudio del marxismo occidental –más que del marxismo soviético–, del marxismo latinoamericano –en las versiones de José

29 En esta formulación, pareciera que Ramírez y Arriola, al confundir la figura del ladino con la del criollo, anticiparon las tesis propuestas poco después por Jean-Loup Herbert y Carlos Guzmán Böckler.

30 Esta visión del ladino como abierto al cambio supone implícitamente una idea del indígena como cerrado al mismo, lo cual indicaría que, al menos en este punto, Arriola y Ramírez quedaron presos de las dicotomías típicas de la antropología y sociología de la modernización.

Carlos Mariátegui y Luis Cardoza y Aragón–, del pensamiento anticolonial de Franz Fanon, de textos indígenas como el *Popol Vuh* y el *Memorial de Sololá*, así como de la antropología estadounidense –Silvanus G. Morley, Oliver La Farge y Richard N. Adams.

Este conjunto de factores les permitió invertir la imagen pasiva y conservadora que existía en la izquierda revolucionaria –en general en la sociedad guatemalteca– sobre los indígenas y así fundamentar la posibilidad y necesidad de que se incorporaran al proceso revolucionario. En esa medida, constituyeron un pilar importante –aunque no el único ni tampoco el fundamental– en la adquisición del protagonismo político de los indígenas dentro del movimiento revolucionario. En cuanto a los errores o debilidades de su pensamiento, podría decirse, aún como hipótesis, que idealizaron el carácter revolucionario del campesinado indígena y de su cultura. Esta problemática mantiene relevancia en el presente, en la medida en que nuevas formas de idealización del mundo indígena podrían estar acallando un debate más serio y sincero sobre su situación de explotación y discriminación.

Nuevos derroteros: la cuestión indígena en el tránsito hacia el nuevo ciclo revolucionario (1968-1972)

Para finales de los años sesenta, en el interior de la izquierda revolucionaria los elementos fundamentales del debate en torno a la cuestión étnico-nacional estaban de alguna manera formulados. Sin embargo, no fue sino hasta el período de transición de una fase de la guerra a otra (1968-1972) que este debate alcanzó su momento más álgido. Entre 1968 y 1972 nacieron nuevas organizaciones guerrilleras y paralelamente emergieron nuevas tesis sobre el desarrollo del movimiento revolucionario, incluyendo algunas sobre el lugar de la población indígena y campesina dentro del mismo. A continuación se presentan brevemente los planteamientos y/o experiencias del PGT, la Nueva Organización Revolucionaria de Combate (NORC) y el Regional de Occidente.

El Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT)

En 1969 el PGT, ya separado de las FAR, celebró su IV Congreso. Desde entonces no volvió a referirse a la tesis del comportamiento conservador del campesinado. En este giro probablemente influyeron las críticas del FGEI, la salida de Alfredo Guerra Borges del PGT en 1966 y el creciente protagonismo de Joaquín Noval dentro de éste. El primer documento derivado del IV Congreso, publicado en 1970, asumió, aunque de manera limitada la necesidad de establecer una política particular

hacia “los pueblos indígenas”. Llamó a protegerlos de los terratenientes, los usureros y las autoridades, afirmó su derecho a ser alfabetizados en sus propios idiomas y abogó por el respeto del “principio de voluntariedad” cuando fueran afectados por las políticas de desplazamiento poblacional proyectadas por el Partido en su plan de distribución de la tierra (PGT, 1970). El segundo documento, publicado dos años después, expresó una postura distinta. Basándose en el censo oficial, negó que la población mayoritaria del país fuera indígena. Además, argumentando que en el país había una enorme masa indígena conformada por varias pequeñas minorías que hablaban idiomas distintos y que se identificaban a un nivel puramente local, negó también la existencia de “nacionalidades indígenas” (PGT, 1972) En ese sentido, invalidó el llamado a movilizar políticamente a los indígenas apelando a su identidad cultural común, como lo había hecho el FGEI desde 1967 y los sociólogos Carlos Guzmán Böckler (guatemalteco) y Jean-Loup Herbert (francés) en su ya citado libro *Guatemala: una interpretación histórico-social* en 1970.

En medio de una ola represiva contra sus cuadros, el PGT respondió a lo que consideró tesis etnicistas de Guzmán Böckler y Herbert, argumentando que fomentaban la separación entre indígenas y ladinos y suplantaban la lucha de clases. Observó que últimamente los indígenas estaban saliendo de sus poblados mucho más que en otros momentos de la historia, y que, el contacto e interacción entre los pobres del campo, indígenas y ladinos, iba en constante aumento. Llamó a la unidad del pueblo y advirtió que la segregación entre indígenas y ladinos no haría sino retrasarla (PGT, 1972: 31-32). Atrincherado en esta posición simplista, el PGT evitó desarrollar una teoría y una política específicas respecto de las poblaciones indígenas aunque sí realizó trabajo político entre éstas y, contrario a lo que muchos supondrían, lo hizo sin intentar borrar su identidad cultural o algo semejante.[31] De alguna manera, la historia le dio la razón al PGT, en el sentido de que, las experiencias de unificación entre indígenas y ladinos explotados y oprimidos alcanzadas entre finales de los años setenta e inicios de los años ochenta, fueron las que más claramente pusieron en cuestión el orden dominante.

Por último, no podemos dejar de reconocer una ausencia importante en este ensayo, el análisis de la obra y la figura de Severo Martínez Peláez, el mayor intelectual del PGT, quien escribió dos libros fundamentales sobre la problemática étnico-nacional en el desenvolvimiento histórico del país: *La patria del criollo* (1970) y *Motines de indios* (1985), y quien fue uno de los principales protagonistas de la polémica desatada entre el PGT y Guzmán Böckler. La profundidad y complejidad de su obra, la gran cantidad de estudios y análisis que ha recibido y las dificultades para encontrar información sobre el papel que pudo haber cumplido en la política del PGT respecto de los indígenas nos han llevado a postergar esta tarea.

31 En espera de nuevas investigaciones, basamos este último juicio en la investigación de Greg Grandin al respecto en la región indígena de las Verapaces (Grandin, 2007b: 206).

La Nueva Organización Revolucionaria de Combate (NORC)

En 1968 Aura Marina Arriola y Ricardo Ramírez se retiraron de las FAR y formaron la NORC, conocida después como Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP).[32] Sus ideas indigenistas fueron puestas en práctica por primera vez en esta organización. Ninguno de los dos escribió en la siguiente década algún documento que refrendara sus propuestas iniciales o que evaluara la experiencia de la NORC-EGP con la población indígena del noroccidente y el altiplano. Mario Payeras, filósofo y militante de esa organización, cumplió con esta tarea al redactar en 1982 el ensayo "Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca". Este documento corresponde a un período que está fuera de nuestro trabajo pero vale mencionar rápidamente que algunos de sus argumentos terminaron coincidiendo con algunas de las tesis que el PGT manejaba en los años setenta: *1)* que no existían nacionalidades indígenas sino minorías étnico-nacionales; *2)* que los indígenas no constituían en sí parte de las fuerzas de la revolución sino sólo en la medida que integraban el campesinado y el proletariado y, *3)* que el desborde de los factores "nacional-étnicos" en relación con los factores clasistas era peligroso para el movimiento revolucionario (Payeras, 2010 [EGP 1982]: 62, 71).

Por la cantidad de sus militantes, por la variedad de sectores que aglutinó y por su masiva incorporación de población indígena, el EGP fue la guerrilla de mayor peso durante la guerra civil. Aún queda pendiente un análisis preciso del proceso mediante el cual se vinculó con poblaciones indígenas, el tipo de relaciones que se gestaron en su interior entre indígenas y ladinos y entre indígenas de distintos grupos lingüísticos y sectores sociales, así como la manera en que esto incidió en su concepción sobre la "cuestión indígena". Sin embargo, es importante referir que desde los años noventa algunos de estos temas han sido objeto de debate político y académico, particularmente sobre del grado y tipo de participación y conciencia de las poblaciones indígenas durante la guerra. Al respecto, identificamos dos corrientes principales: *1)* la que interpreta la guerra y sus principales fuerzas en pugna (Ejército y guerrilla) como externas a la cultura e intereses de los indígenas y por lo tanto comprende su participación en ésta como pasiva, enajenada, marginal o inexistente (Le Bot, 1995; Lux de Cotí, 1997; Stoll, 1999; Sabino, 2008;); y *2)* la que cuestiona la corriente anterior argumentando que las poblaciones indígenas tuvieron un rol activo diverso durante la guerra, aliándose algunos sectores con el EGP u otra guerrilla al considerarla como una potencial vía para salir de su situación de explotación y opresión. Esta corriente está sustentada por ensayos críticos (Manz, Oglesby y Noval, 1999; Vela, 2007), investigaciones académicas (McAllister, 2000; Grandin, 2007b; Esquit, 2010) y testimonios (Colom, 2007 [1998]; Porras, 2008; Ceto, 2009; Hernández Ixcoy, 2009; Hurtado, 2009).

32 El testimonio que mejor retrata los inicios del EGP sigue siendo *Los días de la selva* de Mario Payeras (1980), pero también se encuentra información relevante en el testimonio de Julio César Macías (1998).

La Regional de Occidente

En septiembre de 1967, Jean-Loup Herbert, sociólogo francés que había llegado a Guatemala a realizar investigaciones para su tesis doctoral a inicios de ese año, presentó una ponencia en la que, apoyado en pensadores mexicanos "dependentistas" y críticos del indigenismo oficial de su país como Rodolfo Stavenhagen y Guillermo Bonfil, criticó la aplicación de las tesis culturalistas –representadas por el pensamiento de Richard N. Adams– para entender la realidad guatemalteca.[33] En ese marco, negó el carácter inevitable de la ladinización de los indígenas y aseguró que las relaciones entre éstos y los ladinos eran de tipo colonial (Herbert, 1967). Dos años después presentó otro trabajo en el que refrendó y amplió estos argumentos (Herbert, 1970). Algunos testimonios que prefieren no ser citados afirman que Herbert colaboró en esa época con las FAR, particularmente con su estructura Regional de Occidente ubicada en el suroccidente del país. En todo caso, lo cierto es que a finales de 1969 Rodrigo Asturias, economista militante de las FAR que acababa de trabar amistad con Herbert, publicó un artículo en el que defendía ideas muy similares a las suyas. En ese trabajo, Asturias declaró que el problema de Guatemala no era el desajuste cultural entre indígenas y ladinos, como lo suponían las teorías culturalistas, sino el conflicto social y racial entre éstos. Asimismo, anunció que la estructura colonial que le daba sustento a esta relación estaba en crisis (Asturias, 1969).

Con la publicación en 1970 de *Guatemala: una interpretación histórico-social*, las ideas de Herbert, unidas a las de Guzmán Böckler, quedaron plenamente organizadas y alcanzaron un gran impacto tanto en el movimiento revolucionario como en las discusiones universitarias. En definitiva, la gran importancia de este libro consistió en haber puesto en el centro del debate de ambos espacios el tema del racismo, algo que no había logrado antes ningún intelectual ni actor político. El racismo, hay que recordarlo, no había sido hasta entonces objeto de una discusión pública semejante. Por otro lado, este trabajo tuvo una gran influencia en las concepciones de la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), guerrilla fundada en 1972 como una escisión de las FAR, que estuvo bajo el mando de Rodrigo Asturias desde su fundación hasta la firma de los Acuerdos de Paz en 1996. Al parecer Herbert no militó en esta organización, mientras que Carlos Guzmán Böckler lo hizo durante un período que no queda claro.

Desde sus inicios, la ORPA desarrolló un discurso crítico de las relaciones "colonialistas" establecidas en Guatemala entre los indígenas y los ladinos, así como dentro de las propias filas del movimiento revolucionario (ORPA, 1979).[34]

33 A pesar de que muchos autores contemporáneos han llamado la atención sobre la influencia del pensamiento anticolonial de Franz Fanon y Albert Memmi en Herbert, esto sólo se manifestó –al menos de forma explícita– en el texto que escribió con Guzmán Böckler en 1970, antes no. Por otra parte, es de notar que los primeros trabajos de intelectuales revolucionarios donde se cita a Fanon son en realidad los de Ricardo Ramírez y Aura Marina Arriola.

34 Existen muy pocos trabajos que documenten la historia de la ORPA, entre éstos pueden consultarse los apartados sobre la historia de la guerra en los informes: *Guatemala, nunca más*,

En algún momentos y por razones desconocidas, Asturias tomó distancia de las ideas de Herbert y Guzmán Böckler e inició, junto con otros militantes, sus propias reflexiones sobre la historia y estructura del racismo en Guatemala, que quedaron expresadas en *Racismo I* (ORPA, 1976) y *La verdadera magnitud del racismo* (ORPA, 1978), documentos muy poco conocidos hasta hoy.[35] Desde los inicios del PGT, el EGP, las FAR y la ORPA, hubo militantes indígenas en sus filas, sin embargo, una de las cuestiones que distinguió a esta última organización es que desde muy temprano integró a algunos de estos militantes a sus estructuras político-militares más elevadas. En ese sentido, no puede dejarse de lado su papel en el impulso del debate sobre el racismo y el colonialismo interno tanto dentro de la propia organización como en otros espacios más abiertos.

Conclusiones

Independientemente de sus múltiples tendencias y formas organizativas, durante la segunda mitad del siglo XX la izquierda revolucionaria guatemalteca representó una clara posición de contestación al orden establecido.[36] Esta premisa, que parece evidente en algunas cuestiones, no lo es tanto cuando se habla de la "cuestión indígena", ya que ha llegado a dominar la idea de que la izquierda revolucionaria o no se interesó en ello o lo hizo de manera ocasional, tardía y desde un punto de vista superficial, economicista, utilitarista o meramente racista. Hasta cierto punto, este razonamiento es resultado del desconocimiento de la producción intelectual de esta corriente, comprensible en la medida en que ésta fue publicada en su mayoría afuera del país y/o en ediciones clandestinas. Sin embargo, un papel mucho más determinante ha tenido la hegemonía adquirida en las últimas décadas, tanto en Guatemala como en el mundo entero, de posiciones conservadoras –anticomunistas y antimarxistas–, las cuales han dejado también su huella en sectores de la izquierda.[37] Asimismo, la crisis y abandono del marxismo fomentó las condiciones para la adopción entusiasta, o a menudo acrítica, de nuevos paradigmas que

preparado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (1998) y *Guatemala, memoria del silencio,* por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999). Entre los trabajos testimoniales sobre esta organización están: "Nuestra historia" (ORPA, 1979), *Insurgentes* (Santa Cruz, 2004) y *Sierra Madre*: *pasajes y perfiles de la guerra revolucionaria* (Palma Lau, 2010).

35 Quizás el único ensayo contemporáneo en donde se analizan con cierto detenimiento estos trabajos es "Debate sobre el racismo en Guatemala 1970-1973" (Murga, 2008).

36 Los lazos de unidad y continuidad entre las distintas vertientes de la izquierda revolucionaria posibilitan verlos como parte de una misma tradición. Este tipo de ejercicio ha sido truncado en gran medida como resultado de la reproducción inercial de los sectarismos nacidos durante la guerra.

37 Una de las condiciones de posibilidad de esta hegemonía conservadora fue la sistemática política de exterminio de cuadros, militantes, bases de apoyo y simpatizantes de la izquierda revolucionaria –incluyendo actos de genocidio contra poblaciones indígenas–, cuya principal responsabilidad recae sobre la clase dominante y el Ejército.

plantean las problemáticas etnoculturales de manera circunscrita, esto es, desvinculadas e independientes de la génesis y reproducción de las condiciones socioeconómicas existentes.[38] En relación con nuestro tema de estudio, los debates que suscitan las conceptualizaciones de "lo indígena" o "lo maya" como identidades esenciales, transhistóricas y externas tanto a la estructura de clases como a las ideologías políticas vinculadas a ésta constituyen expresiones de la hegemonía conservadora y de los nuevos enfoques críticos que dominan actualmente el campo de discusión de la problemática étnico-nacional.

A contracorriente de dichas posiciones dominantes, en este ensayo esperamos haber demostrado que los análisis y reflexiones de la izquierda revolucionaria sobre las condiciones de explotación y opresión de la población indígenas son mucho más antiguos, numerosos, diversos, complejos y subversivos de lo que comúnmente se reconoce. Su enfoque totalizador determinó la riqueza y dificultades del debate a la vez que le confirió su carácter radicalmente crítico del *statu quo*.[39]

Entre los principales aportes de la izquierda revolucionaria guatemalteca entre 1930 y 1972 destacan las siguientes tesis entrelazadas: *1)* La ubicación de la población indígena como parte de la estructura de clases, particularmente dentro del campesinado, del semiproletariado y del proletariado agrícola; *2)* La propuesta según la cual el inicio del proceso de emancipación, así como la principal vía para mejorar la calidad de vida de los indígenas, radicaba en la redistribución de la propiedad de la tierra, a saber, la reforma agraria; *3)* La promoción de la rebelión de los indígenas contra el orden económico, político y jurídico establecido, y *4)* El establecimiento de organizaciones donde participaran juntos indígenas y mestizos explotados y oprimidos como ejes estructurantes y condición *sine qua non* de la lucha por la transformación del orden social establecido mediante su enfrentamiento con la clase dominante.

El principal cuestionamiento hacia estas tesis y, de manera general, hacia los análisis y acciones enarbolados por la izquierda revolucionaria es que subordinan lo cultural a lo económico y/o evidencian la incapacidad y/o miedo de esta corriente a tratar el tema de la diferencia cultural. Un argumento más preciso consiste en decir que, en un contexto de profunda segregación étnica y de extrema miseria de la población indígena, el interés central de esta corriente no giró alrededor del tema de la identidad y los derechos culturales de los indígenas ni tampoco, sino hasta tarde, prestó atención al racismo como fenómeno que atraviesa la sociedad guatemalteca en su conjunto y en todos los ámbitos de las relaciones sociales bajo formas múltiples y complejas. Este último punto es que el que consideramos su mayor debilidad.

La relevancia de ubicar el rol de la población indígena dentro de la estructura de clases y, en concreto, de evidenciar su papel como sostén central de la economía

38 Para un análisis de la génesis y desarrollo de estos enfoques a partir de la crisis intelectual y política del marxismo, pueden consultarse: Anderson, 1986 y Keucheyan, 2010.

39 Algo semejante podría argumentarse respecto de su praxis, pero eso es tema de otro ensayo.

nacional está dada por el contraste de esta idea con el sentido común dominante de la época, es decir, el leitmotiv según el cual los indígenas no sólo no trabajaban sino que representaban el principal freno al desarrollo de la sociedad y economía nacionales. Asimismo, la centralidad que la izquierda revolucionaria atribuyó a la cuestión de la tierra se entiende a partir de las implicaciones del análisis concreto de la ubicación de la mayoría absoluta de la población indígena en la estructura de clases en Guatemala durante el siglo XX. No solamente la parte de la población indígena cuya reproducción estaba ligada a la tierra constituía la gran mayoría, sino que su presencia en las capas medias de la sociedad era mucho menor que en la actualidad. Por esa razón, la demanda más antigua, más constante y con mayor poder de convocatoria entre la población indígena ha sido la obtención de tierras y la propiedad del suelo. Junto con la lucha contra los proyectos mineros e hidroeléctricos de capital privado y extranjero, esta demanda constituye hoy la que más violencia genera del Estado contra poblaciones indígenas y campesinas.

En cuanto a la promoción de la organización política conjunta entre indígenas y mestizos, sabemos que contrasta con la reivindicación actual por parte del movimiento maya de conformar organizaciones de membresía exclusivamente indígena. Si bien éste no es el espacio para abordar esta compleja cuestión epistemológica y política, consideramos que el enfoque defendido por la izquierda revolucionaria contiene un carácter profundamente fecundo en el plano analítico y progresista en el plano político, en la medida en que reta de frente a la segregación étnica que durante siglos han defendido los sectores más conservadores y cuyos principales beneficios han sido recibidos por las clases y capas dominantes integradas fundamentalmente por mestizos y criollos.

Por otro lado, es importante recalcar que el hecho de que ninguno de los intelectuales analizados aquí haya sido indígena o que las organizaciones estudiadas hayan estado comandadas sobre todo por mestizos no anula su carácter de voceros e impulsores importantes de las demandas indígenas. Más que "usurpar" la auténtica voz indígena, la izquierda revolucionaria cumplió en un momento de la historia el papel de traductora de algunas de las demandas indígenas, papel que fue posible gracias al creciente conocimiento que adquirió sobre sus necesidades y concepciones del mundo, así como a la participación cada vez mayor de población indígena en el interior del movimiento revolucionario. En este proceso, aunque en muchos casos se lo propuso, la izquierda revolucionaria no logró deshacerse del todo de concepciones paternalistas y autoritarias. El papel que cumplió la izquierda revolucionaria como vocera de las demandas indígenas está relacionado con la inexistencia, hasta finales de la década de 1960, de intelectuales indígenas que hubieran sistematizado, de manera escrita, análisis propios sobre el funcionamiento de la sociedad guatemalteca en general y sobre la situación de los indígenas y sus vías de liberación en particular. Una serie de condiciones sociales e institucionales, entre las que destaca el racismo, lo impidieron. En este sentido, el surgimiento de una intelectualidad indígena producto de las transformaciones más recientes de la estructura social guatemalteca constituye un avance que obliga a replantear las

tesis existentes. Sería de gran interés comparar las posturas actualmente predominantes con las defendidas por la izquierda revolucionaria con el objetivo de establecer un enfoque que permita proponer estudios y prácticas políticas que iluminen y denuncien de raíz la situación de explotación, opresión y humillación a la que es sometida una gran parte de la población del país.

Por último, proponemos que el principal aporte de la izquierda revolucionaria fue llamar a los indígenas a insubordinarse contra el sistema y haber participado en este proceso de insubordinación. En este sentido, aunque el trabajo de la izquierda revolucionaria no sea el causante principal de la rebelión indígena-campesina suscitada a finales de los años setenta en el altiplano occidental, el suroccidente y las Verapaces, sí puede considerarse como uno de sus elementos impulsores.

Bibliografía

Adams, Abigail (2008) "¿Diversidad cultural en la nacionalidad homogénea? Antonio Goubaud Carrera y la fundación del Instituto Indigenista Nacional de Guatemala" en *Mesoamérica* 50 (ene-dic.), págs. 66-95.

Adams, Richard N. (1997) "El surgimiento de la identidad maya" en Jorge Luján Muñoz (ed. gen.) *Historia general de Guatemala*. Tomo VI: *Época contemporánea, de 1945 a la actualidad*, Daniel Contreras R. (dir. del tomo) (Guatemala: Asociación de Amigos del País/Fundación para la Cultura y el Desarrollo).

Albedrío (2008) "Efraín Reyes Maas, Marcelino, Carranza, una vida de entrega sin límites: homenaje a Carranza, compañero revolucionario" en *Albedrío*. Febrero 2008. En <http://www.albedrio.org/htm/otrosdocs/comunicados/albedrio-009.htm>.

Anderson, Perry (1986) *Tras las huellas del materialismo histórico* (México: Siglo XXI).

Arriola, Aura Marina (1968) "Secuencia de la cultura indígena guatemalteca" en *Pensamiento Crítico* No. 15, abril, págs. 75-102.

----------- (2000) *Ese obstinado sobrevivir. Autoetnografía de una mujer guatemalteca* (Guatemala: Ediciones del Pensativo).

Asturias, Rodrigo (1969) "Estructura y crisis de la sociedad guatemalteca" en *Cuadernos Americanos* Vol. CLXVII, No. 6, nov.-dic, págs. 41-51.

Balcárcel, José Luis (1986) "Recuperación del socialismo en Guatemala" en *Dialéctica* (18) Año XI, septiembre. Ponencia presentada en el XI Congreso Interamericano de Filosofía. En <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=322&article=342&mode=pdf>.

Bastos, Santiago y Manuela Camus (2003) *Entre el mecapal y el cielo: desarrollo del movimiento maya en Guatemala* (Guatemala: Editorial de Ciencias Sociales, FLACSO).

Becker, Marc (2002) "Mariátegui y el problema de las razas en América Latina" en *Revista Andina* No. 35, julio, págs. 191-220.

Bravo, Mario Alfonso (2003) "'Por Guatemala, la Revolución y el Socialismo': historia del Partido Guatemalteco del Trabajo -PGT-" En *Hacia dónde vamos*. Guía Electoral 2003 (Guatemala: Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de San Carlos de Guatemala/Coordinadora de ONGs y Cooperativas), págs. 13-22.

Cardoza y Aragón, Luis (1955) *Guatemala: las líneas de su mano* (México: Fondo de Cultura Económica).

—————— (1956) *La revolución guatemalteca* (Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos).

—————— (1986) *El río: novelas de caballería*. Colección Tierra Firme (México: Fondo de Cultura Económica).

—————— (1991) *Miguel Ángel Asturias: casi novela* (México: Ediciones Era).

Carrillo, Ana Lorena (2009) *Árbol de historias: configuraciones del pasado en Severo Martínez y Luis Cardoza y Aragón* (Guatemala: Ediciones del Pensativo/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).

Casaús Arzú, Marta Elena (s.f.) "La centralidad de Antonio Goubaud Carrera en la red de antropólogos guatemaltecos de la Generación de 1920". En <http://uam.academia.edu/MartaECasausArzu/Papers/457047/El_papel_de_mediacion_de_Antonio_Goubaud_en_la_antropologia_guatemalteca>.

Castillo, Otto René (1955) "Un puño por la tierra" en Otto René Castillo y Roque Dalton "Dos puños por la tierra" (mimeografiado).

Ceto, Pablo (2009) "Rebelión indígena, lucha campesina y convergencia estratégica con el movimiento revolucionario guerrillero en Guatemala. Reflexiones y testimonio". Panel: "Guatemala, 1981: una rebelión indígena y campesina" organizado por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)-Guatemala.

CEUR (1992) "El pensamiento social de Luis Cardoza y Aragón" en *Boletín* (Centro de Estudios Urbanos y Regionales) No. 13, abril.

Colom, Yolanda (2007 [1998]) *Mujeres en la alborada* (Guatemala: Ediciones del Pensativo).

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999). *Guatemala: Memoria del Silencio. Tz´inil´tab´al. Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*. En línea: http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/cap1/orig.html.

Díaz Rozzotto, Jaime (1971 [1957]) *La revolution au Guatemala 1944-1954* (Paris: Editions Sociales).

Esquit, Édgar (2005) "Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente: activismo político, historia y Pueblo Maya" en Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale (eds.) *Memorias del mestizaje: cultura política en Centroamérica de 1920 al presente* (Antigua Guatemala: CIRMA), págs. 167-192.

—————— (2010) *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comapala, siglo XX* (Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos).

Ferreyra, Silvana G. (s.f.) “Notas sobre José Carlos Mariátegui y ‘El problema de las razas en la América Latina’”. En <http://mdp.academia.edu/Silvana-Ferreyra/Papers/257430/Notas_Sobre_Jose_Carlos_Mariategui_Y_El_Problema_De_Las_Razas_En_La_America_Latina>.

Figueroa Ibarra, Carlos (1990) “El ‘bolchevique mexicano’ de la Centroamérica de los veinte” en *Memoria* (31) [4] sep.-oct., págs. 213-225.

—————— (2000) “Violencia y revolución en Guatemala (1954-1972)”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.

González Ponciano, Ramón (1988) “Diez años de indigenismo en Guatemala (1944-1954)”. Tesis de licenciatura en antropología. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

Grandin, Greg (2007a) *La sangre de Guatemala: raza y nación en Quetzaltenango, 1750-1954* (Antigua Guatemala: CIRMA/Plumsock Mesoamerican Studies).

—————— (2007b) *Panzós: la última masacre colonial; Latinoamérica en la guerra fría* (Guatemala: AVANCSO).

Guerra Borges, Alfredo (1964) “La experiencia de Guatemala y algunos problemas de la actual lucha revolucionaria” en *Revista Internacional. Problemas de la paz y del socialismo* (Praga) No. 6, Vol. 70, Año VII, junio, págs. 12-18.

Guerrilla Edgar Ibarra (1964) “Carta al mando de las FAR, Dirección Nacional del Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre, Comité Central del P.G.T y Movimiento 12 de abril”, Sierra de las Minas, 16 de octubre.

Gutiérrez, Víctor Manuel (1949) “Algunas consideraciones acerca del problema indígena en Guatemala”. Comité Nacional de Unidad Sindical, Guatemala.

—————— (1950) *Breves resúmenes sobre economía política* (Guatemala: Ministerio de Educación Pública).

—————— (1952) *En el país de la nueva vida: diario de un viaje en la URSS* (Guatemala: Partido Comunista de Guatemala).

—————— (1961) *Los cimientos históricos del pueblo guatemalteco*, Guatemala 1 de mayo.

—————— (1964) *Breve historia del movimiento sindical de Guatemala*, México.

Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert (1970) *Guatemala: una interpretación histórico-social* (México: Siglo XXI Editores).

Harnecker, Marta (1983) *Pueblos en armas*. En <http://es.scribd.com/doc/18940263/Harnecker-Marta-Pueblos-en-armas-1983>.

Herbert, Jean-Loup (1967) “Apuntes sobre la estructura nacional de Guatemala y el movimiento de ladinización” en *Revista Mexicana de Sociología* No. 4, Vol. 29, oct.-dic., págs. 761-773. Ponencia presentada originalmente en el VIII Congreso Latinoamericano de Sociología celebrado en El Salvador del 5 al 9 de septiembre de 1967.

— — — — — — (1970) “Una comunidad frente al capitalismo de una estructura colonial” en *Revista Mexicana de Sociología* No. 1, Vol. 32, ene.-feb., págs. 119-145. Ponencia presentada originalmente en el IX Congreso Latinoamericano de Sociología celebrado en México del 2 al 26 de noviembre de 1969.

Hernández Ixcoy, Domingo (2009) “Una rebelión indígena y campesina en el altiplano central de Guatemala”. Ponencia preparada para el Congreso 2009 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Río de Janeiro, Brasil, del 11 al 14 de junio de 2009. Panel: “Guatemala, 1981: una rebelión indígena y campesina”, organizado por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)-Guatemala.

Hurtado, Margarita (2009) “Organización y lucha rural, campesina e indígena: Huehuetenango, Guatemala, 1981”. Ponencia preparada para el Congreso 2009 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Río de Janeiro, Brasil, del 11 al 14 de junio de 2009. Panel: “Guatemala, 1981: una rebelión indígena y campesina”, organizado por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)-Guatemala.

Keucheyan, Razmig (2010) *Hémisphère gauche: une cartographie des nouvelles pensées critiques*. Collection ¨Zones¨ (Paris: Editions La découverte).

Le Bot, Yvon (1995) *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)* (México: Fondo de Cultura Económica).

Lux de Cotí, Otilia (1997) Discurso presentado en la entrega del Informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, 25 de febrero de 1997, Guatemala. En <http://fundaciondesc.org/articulo/Discurso_pronunciado_en_la_entrega_del_Informe_de_la_Comision_de_Esclarecimiento_Historico___-1772>

Macías, Julio César (1998) *La guerrilla fue mi camino: epitafio para César Montes* (Guatemala: Editorial Piedra Santa).

Manz, Beatriz, Elizabeth Oglesby y José García Noval (1999) *De la memoria a la reconstrucción histórica* (Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales).

Mariátegui, José Carlos (1929) “El problema de las razas en la América Latina” en *El movimiento revolucionario latinoamericano: versiones de la primera Conferencia Comunista Latinoamericana, junio de 1929*. Buenos Aires: La Correspondencia Sudamericana pp.263-291.

Martínez Peláez, Severo (1998 [1970]) *La patria del Criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (México: Fondo de Cultura Económica).

—————— (1991 [1985]) *Motines de Indios* (s.l.: Ediciones en Marcha).

McAllister, Carlota (2000) "Good People: Violence and Responsibility in a Post-Revolutionary Guatemalan Village". Dissertation Fellowship, The Harry Frank Guggenheim Foundation.

McCreery, David (1990) "Hegemonía y represión en la Guatemala rural, 1871-1940" en *Revista de Historia* No. 21-22. En <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/3307>.

Melgar Bao, Ricardo (2007) "Capital letrado y cultura política de la izquierda centroamericana, 1921-1933" en *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos, 2006* (Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México) Vol. 1, págs. 223-246.

Morales, Arqueles (1971) *La paz aún no ganada* (La Habana: Casa de las América).

Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre (MR-13) (1964) *Revolución Socialista* (Guatemala) No. 6, segunda quincena de noviembre, págs. 3-6.

Murga, Jorge (2008) "Debate sobre el racismo en Guatemala 1970-1973" en *La tierra y los hombres en la sociedad agraria colonial de Severo Martínez: seguido de Debate sobre racismo en Guatemala: 1970-1973* (Guatemala: Iximulew).

Museo Comunitario Rabinal Achi (2003) *Oj k´aslik. Estamos vivos. Recuperación de la memoria histórica de Rabinal (1944-1954)* (Guatemala: Museo Comunitario Rabinal Achi).

Noval, Joaquín (s.f.) "Guatemala y el ritmo de su indio" en *Américas* (mimeografiado incompleto).

—————— (1959a) "El problema indígena de Guatemala" en *Lanzas y Letras* No. 12, abril.

—————— (1959b) "*In Memoriam*. El Congreso Indigenista Interamericano" en *Lanzas y Letras* [# 12, abril].

—————— (1960 [1957]) "El principio de autonomía cultural" en *Boletín del Instituto Indigenista Nacional* (Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra") Segunda época, Vol. II, No. 1-4, págs. 7-25.

—————— (1961 [1958]) "El concepto de integración social" en *Resumen etnográfico de Guatemala*. Estudios Universitarios No. 8, Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala.

——— (1962 [1958]) "Las ciencias sociales ante el 'problema indígena'" en *Guatemala Indígena*. Primera época, Vol. II, No. 1, ene.-mar, págs. 5-27.

——— (1979 [1960]) "Notas sobre la cuestión indígena" en *Siete días en la USAC*. Primera época, Vol. II, No. 31, 12-18 de febrero, págs. 4-5.

Organización del Pueblo en Armas (ORPA) (1976, enero) "La verdadera magnitud del racismo (Racismo I)". Mimeografiado.

——— (1978) "La verdadera magnitud del racismo". Mimeografiado.

——— (1979) "Nuestra historia". Mimeografiado.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (1998). *Guatemala Nunca Más. El entorno histórico*. Informe del proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (Tomo III). (Guatemala: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala).

Palma Lau (2010) *Sierra Madre: Pasajes y perfiles de la guerra revolucionaria* (Guatemala: F&G Editores).

Padilla, Leonel (coord.) (1995) *El ser guatemalteco en el humanismo de Luis Cardoza y Aragón* (Guatemala: Facultad de Humanidades, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Dirección General de Investigación, Universidad de San Carlos de Guatemala).

Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) (1970) "Programa de la revolución popular", Guatemala.

——— (1972) "El camino de la revolución guatemalteca", México.

Payeras, Mario (1980) *Los días de la selva: relatos sobre la implantación de las guerrillas populares en el norte de el Quiché, 1972-1976* (La Habana: Casa de las Américas).

——— (2010) [EGP 1982] "Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca" en Mario Payeras (comp.) *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca: ensayos étnicos 1982-1992*. Colección Saberes (Guatemala: Magna Terra Editores), págs. 55-75.

Porras, Gustavo (2008) *Las huellas de Guatemala* (Guatemala: Propaz).

Ramírez, Ricardo (1966) "Guerra de guerrillas en Guatemala" en *Casa de las Américas* No. 38, sep.-oct., págs. 4-12. (Firma original Orlando Fernández)

——— (1968 [1967]) "Situación y perspectivas del movimiento revolucionario guatemalteco" en *Pensamiento Crítico* No. 15, abril, págs. 3-44. (Firma original Orlando Fernández)

——— (2008 [1968]) "Turcios Lima: su biografía" en Centro Rolando Morán, *Construyendo caminos: tres documentos históricos de la guerrilla guatemalteca* (Guatemala: Centro Rolando Morán), págs. 73-122.

Rendón, Catherine (1996) *La dictadura y el indígena en la obra de Luis Cardoza y Aragón* (México: Universidad Autónoma Metropolitana).

Rodríguez de Ita, Guadalupe (s.f.) “Los partidos políticos durante la revolución guatemalteca (1944-1954)”. En <http://hcentroamerica.fcs.ucr.ac.cr/Contenidos/hca/cong/mesas/cong6/docs/HistPol/grguez.doc>.

Rojas Lima, Flavio (1988) *La cofradía: reducto cultural indígena* (Guatemala: Seminario de Integración Social de Guatemala).

Ruano Najarro, Édgar / Antonio Obando Sánchez (2007) *Comunismo y movimiento obrero en la vida de Antonio Obando Sánchez, 1922-1932/Memorias: la historia del movimiento obrero en Guatemala* (Guatemala: Ediciones del Pensativo).

— — — — — (1999) “Los cincuenta años de los comunistas guatemaltecos” en *La Ermita* Vol. 4, No. 16, oct.-dic., págs. 38-44.

Sabino, Carlos (2008) *Guatemala: la historia silenciada*. Tomo II: *El dominó que no cayó* (Guatemala: Fondo de Cultura Económica).

Santa Cruz, Santiago (2004) *Insurgentes. Guatemala, la paz arrancada* (Santiago de Chile: Ediciones LOM).

Stoll, David (1999) *Entre dos fuegos: en los pueblos ixiles de Guatemala* (Quito: Editorial Abya Yala).

Taracena, Arturo (1998) “Orígenes y primera etapa del conflicto armado interno en Guatemala 1954-1971”. Informe de investigación presentado a la Comisión de Esclarecimiento Histórico, Guatemala.

— — — — — (2010) “El Partido Comunista de Guatemala y el Partido Comunista de Centro América (1922-1932)” en *Pacarina del Sur*. Segunda época, No. 5, oct.-dic. En <http://www.pacarinadelsur.com/home/oleajes/166-el-partido-comunista-de-guatemala-y-el-partido-comunista-de-centro-america-1922-1932>.

Tischler, Sergio (2001) *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal* (Guatemala: F&G Editores).

Vela, Manolo E. (2007) “Cuatro tesis para el desarrollo de una historiografía de la guerra en Guatemala”. Ponencia presentada en el foro “Guatemala: Memoria abierta. El conflicto armado 1954-1996 en perspectiva”. Lectura a Fondo No 6, págs. 85-102. Centro de la Cooperación Española en Guatemala, Antigua Guatemala.

Yagenova, Simona Violetta (2006) *Los maestros y la Revolución de Octubre (1944-1954): una recuperación de la memoria histórica del Sindicato de Trabajadores de la Educación de Guatemala (STEG)* (Guatemala: Editorial de Ciencias Sociales).



Este libro fue impreso en los talleres gráficos de Serviprensa, S. A. (PBX: 2245-8888) en el mes de junio de 2013. La edición consta de 500 ejemplares en papel bond antique 80 gramos.